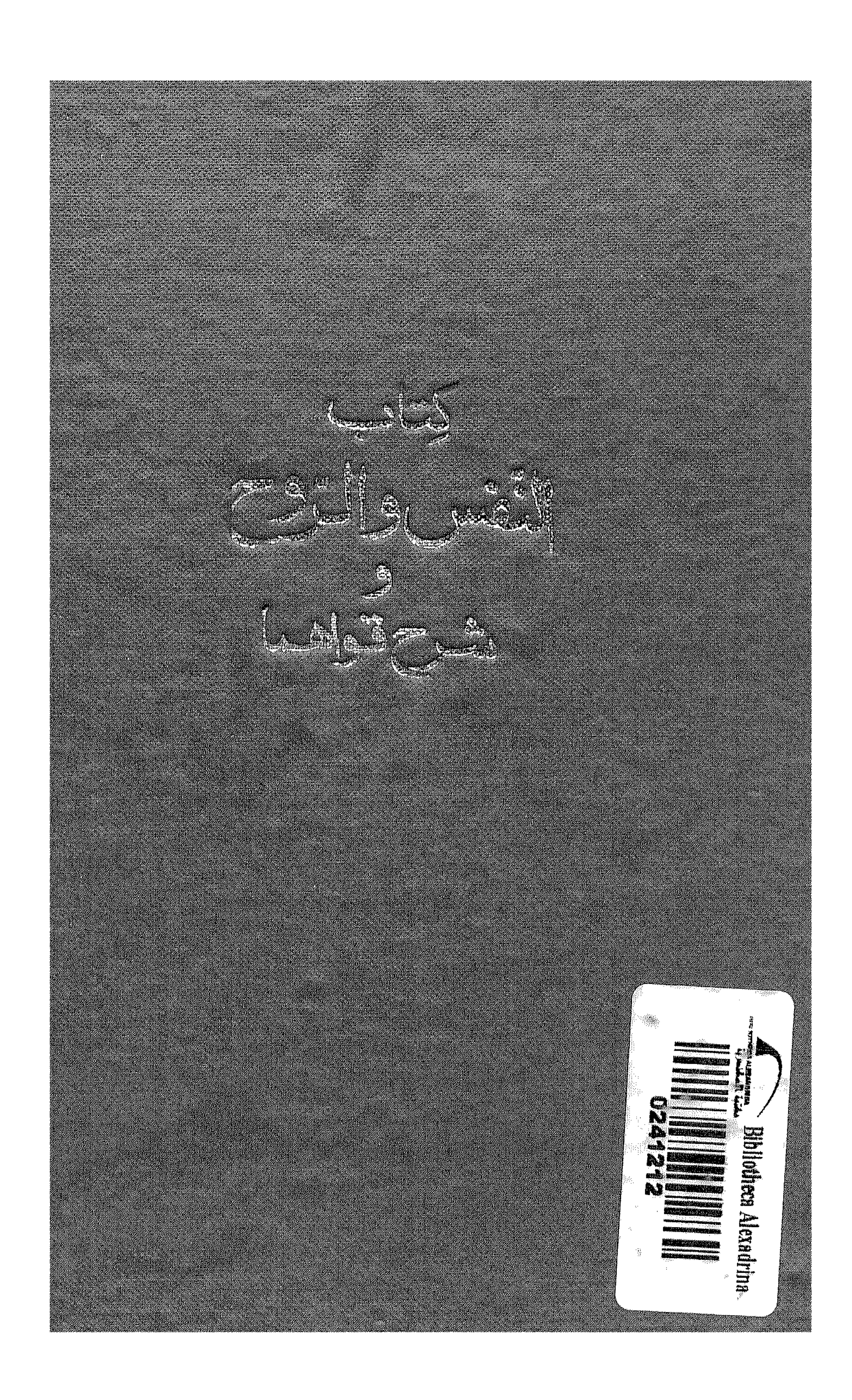

كتاب
النفس والروح
و
شرح قواهما
Bibliotheca Alexandrina
0241212







مطبوعات معهد الابحاث الاسلاميه ، اسلام آباد باكستان



كتاب
النّفس والرّوح
و
شرح قواهما

تأليف

الامام فخر الدين محمد بن عمر الرازى
(المتوفى سنة ٦٠٦ هـ . ش .)

☆

تحقيق

(الدكتور) محمد صغير حسن المعصومى
أستاذ بالمعهد

Pages 1—192 printed at the Industries Printing Press, Karachi.
Pages 193—220 and آ - يه printed at the Ripon Printing Press Ltd.,
Bull Road, Lahore.

Published by the Islamic Research Institute, Islamabad, Pakistan

مقدّمه

رأى معهد الابحاث الاسلامية فى نطاق وظائفه الثقافية العلمية التى تهدف اول ما تهدف الى تفتح العقل الاسلامى على نفسه و على غيره ، و الى تربية جيل اسلامى يعرف ما فى ماضيه من قيم ، و يعرف ما فى حاضره من عقبات و مشكلات ، رأى ان ينشر المخطوطات التى لم تنشر من التراث الاسلامى العربى القديم ، و قد استطاع ان يبدأ بنشر مخطوطات قد يكون عددها قليلا ، غير أن قلة عددها لا تؤثر فى اهميتها التاريخية و الدينية و العلمية .

ثم رأى المعهد استكمالا لهذا الاقتراح ان يركز اهتمامه ببعض الكتب و الدراسات التحقيقية التى نشرت من قبل، و ينقلها الى الاردوية او الانكليزية ، و ينتقى منها ما كان يتصل بالحياة الاسلامية فى كفاحه المستمر فى سبيل الرقى و الحرية ، و الثورة على الظلم ، و الدفاع عن الحق و الدين ، و نشر الرسائل و المجلات و نتائج الافكار الدينية السمحة ، و طبعها بعد تحقيقها تحقيقا جديدا حتى يتيسر تناوله للجميع .

و قد ابتدأ المعهد هذه السلسلة بكتاب نادر فى علم الاخلاق للعلامة المفسر الشهير ، و المتكلم الكبير ، الامام فخر الدين الرازى (المتوفى سنه ٦٠٦ ﻫ) - ان هذا الكتاب مذكور فى الفهارس باسم "كتاب النفس و الروح و شرح قواهما"، و الآن ينشر لأول مرة عن نسخة بودليانا الوحيدة الموجودة باكسفورد — و لم نعثر على نسخة اخرى لهذا الكتاب الى اليوم .

و لدى المعهد مشروعات اخرى لكتب و دراسات تحليلية و تحقيقية

سوف ينشرها و يعرضها باسعار رمزية - و الرجاء ان يكون "كتاب النفس و الروح و شرح قواهما" للعلامة الرازى ، بشيرا عن هذا المشروع و باكورة من ثماره ، و الترجمة الانكليزية لهذا الكتاب سوف تنشر مع التعليقات المفيدة التى اشير اليها فى النص العربى بأرقام .

فلله الحمد ، و له الفضل و المنة ، و عليه التكلان مادام الملوان.

(الدكتور) فضل الرحمن
مدير
معهد الابحاث الاسلامية

اسلام آباد — باكستان

تمهید

الامام فخر الدين الرازى

نشأ الامام فخر الدين ابو عبد الله (ابو المعالى) محمد بن عمر بن الحسين الرازى(١) (المتوفى سنة ٦٠٦ﻫ) الشهير بابن خطيب الرى في وسط القرن السادس فى بيت الشرف و العلم و الفضل فى الرى، قرأ الكتب المتداولة فى الفقه و الحديث و التفسير و اللغة العربية على والده ضياء الدين عمر خطيب الرى الى ان وصل الى جوار الله تعالى ، ثم قصد الكمال السمعانى(٢) و قرأ عليه مدة. ثم عاد الى الرى و أتى المجد الجيلى(٣) و قرأ عليه مدة طويلة علم الكلام و الحكمة ، و قد حفظ "الشامل" لامام الحرمين(٤) فى علم الكلام، و تمهر فى العلوم ، و قد فتح الله عليه من العلوم ما تفوق به على اهل زمانه و فضل به اضرابه و امثاله ، و انتشر ذكره و ذاع صيته و عظم قدره — جرى له مناظرات مع اهل الاعتزال فى خوارزم و فيما وراء النهر و خراسان ، و مع الكرامية و الباطنية فى الهراة و الرى، و كان ينال من الكرامية و ينالون منه شيئا من التكفير .

انه لازم الاسفار، و نفق على الملوك ، و كان فى أول عهده ضيق اليد ، لم يكن له ثروة و نعمة ،(٥) ثم اتصل بالسلطان علاء الدين محمد بن تكش (٥٩٦/١١٩٩—٦١٧/١٢٢٠) المعروف بخوارزم شاه ، فحظى عنده و نال أسنى المراتب ، و لم يبلغ أحد منزلته عنده ، و عامل شهاب الدين الغورى صاحب غزنة (تولى على غزنة فى ٥٦٩/١١٧٣) فى جملة من المال ، ثم قصد اليه لاستيفاء حقه منه فبالغ فى اكرامه و الانعام عليه ، و حصل له من جهته مال

طائل ، و بنيت له عدة مدارس ، و أثرى و كان له اكثر من الخمسين عبدا ، و كان العلماء يقصدونه من البلاد ، و كان يركب و حوله السيوف المجذبة (٦) ، و له المماليك الكثيرة و المرتبة العالية و المنزلة الرفيعة عند السلاطين ، و مناقبه اكثر من ان تعد ، و فضائله لا تحصى .

و قد ذكر المتقدمون ''ان الفخر الرازى كان مجدد هذا القرن (القرن السادس)''(٧) ، كما قال السيوطى فى ارجوزته :

و السادس الفخر الامام الرازى — و الرافعى مثله يوازى

و قد كان الرافعى فقيها شافعيا ، فلا يضاهئ الرازى الذى كان يضرب بسهم فى علوم كثيرة . و كان واسع الاطلاع — فكان اظهر ائمة الاشعرية فى هذا القرن ، و قد غلبت فرقتهم على غيرهم .

صنف الامام الرازى فى الفقه والحكمة و التفسير و الادب ما يزيد على مائتى مصنف(٨) ، و كل كتبه ممتعة ، و انتشرت مؤلفاته فى البلاد و قد حظيت بالاقبال عليها اقبالا عظيما ، فان الناس اشتغلوا بها و ضربوا بعرض الحائط الكتب القديمة ، بذ القدماء فى الفقه و علم الاصول و الكلام و الحكمة و رد على ابى على بن سينا الشيخ الرئيس ، و استدرك عليه(٩) ، و كان له فى الوعظ اليد البيضاء ، و كان يعظ باللسانين العربى و الفارسى - و كان يلحقه الوجد فى حال الوعظ و يكثر البكاء - و كان يحضر مجلسه بمدينة هراة اصحاب المذاهب و المقالات ، و يسألونه فيجيب باحسن اجابة ، و رجع بسببه خلق كثير من الطائفة الكرامية و غيرهم الى مذهب السنة . و كان يلقب بهراة ''شيخ الاسلام'' ، فعظم ذلك على الكرامية و هم كثيرون بهراة ، و كانوا يرمونه بالكبائر(١٠) ، و ينسبون اليه من مستشنعات من الاقوال ، منها انه كان يقول : ''قال محمد التازى'' يعنى العربى ، يريد النبى صلى الله عليه وسلم ، و ''قال محمد الرازى'' يعنى نفسه —

ومنها انه كان يقرر فى مسائل كثيرة مذاهب الخصوم و شبههم بأتم عبارة ، فاذا جاء الى الاجوبة اقتنع بالاشارة (١١) ، و أحيانا عدوه من الروافض (١٢).

و قد قال سبط ابن الجوزى(١٣) وكان يرد على ما نسب اليه :

”و كان تلميذه (تلميذ الرازى) الشيخ عبدالحميد الخسرو شاهى(١٤) رحمه الله . يحكى عنه من الفضائل و كرم الاخلاق و حسن العشرة و اعتنائه بالملة الاسلامية ما يبطل قول الكرامية ، وكان صديقنا الخسرو شاهى من اكابر الافاضل ، جامع اسباب الفضائل ، عاقلا رئيسا ، دينا صالحا ، محسنا متمسكا بالدين ، سالكا طريق السلف الصالحين . تقلبت به الاحوال تارة بالشرق و تارة بالغرب و تارة بالكرك ، و تارة بمصر ، وآخر قدومه دمشق فى سنة ٦٥٣/١٢٥٥، فتوفى بها و دفن بقاسيون عند باب تربة الملك المعظم عيسى قدس الله روحه“.

و لا ريب انهم حسدوه لفضيلته العلمية و منزلته السنية ، فكان رحمه الله ، ياخذ نفسه بالرياضة و التقشف ، وكان له اوراد لا يخل بها. ومؤلفاته دالة على انه حينما يتحدث عن صاحب الرسالة و النبوة يظهر اكرامه لصاحبها بقوله(١٥) : ”قال صاحب الشريعة“ ، ”و قال عليه الصلوة و السلام“. ووصيته التى املاها عند موته تدل على حسن عقيدته و قوة ايمانه ، فقال(١٦) : ”يقول العبد الراجى رحمة ربه الواثق . . . و ان دينى الاسلام و متابعة محمد وصحبه و آله عليه و عليهم السلام ، و ان دأبى هو القرآن العظيم ، و امامى السنة و عليهما المعول ، و ما صنفته من العلوم فمن نظر فيها فاسأله ان يذكرنى اذا انتفع به فى صالح دعائه و لا قوة الا بالله عليه توكلت و اليه انيب“— وكان مع غزارة علمه و تبحره يقول : ”من التزم بمذهب العجائز ، كان هو الفائز.“

ولما استوطن مدينة هراة و تملك بها ملكا و أولد اولادا ، و لقب بشيخ الاسلام ، عظم ذلك على الكرامية ، فقيل انهم وضعوا عليه من سقاه السم فمات ، ففرحوا بموته ، و كانت وفاته يوم الاثنين و كان عيد الفطر سنة ست و ستمائة (٦٠٦/١٢٠٩) ، و دفن آخر النهار فى الجبل المصاقب لقرية مزدا خان ، و أظهر ذلك(١٧) ، و الحقيقة انه دفن فى داره و كان يخشى ان يمثل به العامة لما كان يظن به من الانحلال و الخروج عن الدين .

و كانت ولادته فى الخامس و العشرين من شهر رمضان سنة اربع و اربعين و قيل ثلاث و اربعين و خمسمائة بالرى (٥٤٤ ، ٥٤٣/٤٨ ، ١١٤٩)(١٨).

تصانيفه :

و من اشهر تصانيفه 'محصل افكار المتقدمين و المتأخرين' ، و 'حكمة الاشراق' ، و 'اساس التقديس' . و 'لوامع البينات' ، و 'شرح الكليات' . و ' شرح الاشارات ' و 'المحصول '. و 'مفاتيح الغيب' و هو المعروف 'بالتفسير الكبير' ، قال ابن خلكان : ''جمع فيه كل غريب و هو كبير جدا ، لكنه لم يكمله ، و صنف الشيخ نجم الدين احمد بن محمد تكملة له و توفى سنة ٧٢٧/١٣٢٦ ، و قاضى القضاة شهاب الدين بن خليل الدمشقى كمل ما نقص منه أيضا و توفى سنة ٦٣٩/١٢٤١''(١٩) ،

و قال ابن تيمية فى شأنه : ''فيه كل شئ الا التفسير''، و فى الحقيقة يشتمل على كل شئ من التفسير ، كما قال النجم الطوفى فى كتابه الاكسير فى علم التفسير (٢٠) : ''ما رأيت فى التفاسير اجمع لغالب علم التفسير من القرطبى و من تفسير الامام فخر الدين الا أنه كثير العيوب — فحدثنى شرف الدين النصيبى عن شيخه سراج الدين السرمياحى المغربى انه صنف كتاب الماخذ فى مجلدين بيّن فيهما ما فى تفسير الفخر من الزيف

و البهرج ، وكان ينقم عليه كثيرا ، و يقول يورد شبه المخالفين فى المذهب و الدين على غاية ما يكون من التحقيق ، ثم يورد مذهب اهل السنة و الحق على غاية من الوهاء ، قال الطوفى : ”و لعمرى ان هذا دأبه فى كتبه الكلامية و الحكمية حتى اتهمه بعض الناس و لكنه خلاف ظاهر حاله ، لانه لوكان اختار قولا او مذهبا ما كان عنده من يخاف منه حتى يستتر عنه ، و لعل سببه انه كان يستفرغ اقوالا فى تقرير دليل الخصم ، فاذا انتهى الى تقرير دليل نفسه لا يبقى عنده شئ من القوى. و لا شك ان القوى النفسانية تابعة للقوى البدنية -“

و انه لم يؤلف كتابا فى الحديث ، و مؤلفاته تدل على انه كان عالما بالحديث ، و قال السبكى فى طبقاته (٢١) : ”و اعلم ان شيخنا الذهبى ذكر الامام (الفخر الرازى) فى كتاب الميزان فى الضعفاء و كتبت انا على كتابه حاشية مضمونها انه ليس لذكره فى هذا المكان معنى ، و لا يجوز من وجوه عدة : اعلاها انه ثقة ، حبر من احبار الامة ، و أدناها انه لا رواية له ، فذكره فى كتب الرواة مجرد فضول و تعصب و تحامل تقشعر منه الجلود“ .

و اكثر كتبه لم يطبع الى الآن ، و كثير منها مفقود يمكن ان يوجد فى الخزائن القيمة فى إيران و مصر و تركيا .

كتابه فى علم الاخلاق المسمى بكتاب النفس و الروح و شرح قواهما

و من نوادره القيمة ”كتاب النفس و الروح و شرح قواهما“ او كتاب فى علم الاخلاق ، عثرت عليه عند إقامتى باكسفرد ، انكلترا سنة ١٩٥١ م .

بينما كنت أفحص عن المخطوطات وجدت مجلدا عتيقا تحت رقم هنت ٥٣٤ (Ar. Ms. Hunt 534) فى خزانة بودليانا ، مشتملا على كتب عديدة ، اولها كتاب النجاة لابن سينا الشيخ الرئيس ، و كتب ناسخه :

"فرغ من نسخه نصر بن منصور... عشية ليلة الثلاثاء لليلتين بقيتا من مستهل ذى الحجة سنة ست وستين و اربعمائة (الورقة ٢٠٦ظ)".

و الكتاب الثانى فى المجلد و خطه غير خط الكتاب الاول ، (من الورقة اَل ٢٠٧ و — الورقة ال ٢٩٥ ظ) هو كتاب النفس و الروح و شرح قواها ، و على الورقة الاولى من هذا المجلد مكتوب بازاء كتاب النفس و الروح : "و هو للامام الرازى" ، و عند ما قرأت بعض موضوعاته تيقنت انه من مآثر الامام فخر الدين الرازى ، الامام الماهر فى علوم العقل و علوم النقل ، و مباحث الكتاب و عباراته ناطقة بأنها توافق العبارات التى قد صدرت من يراع الامام ، و قد عرفت مؤلفات لاهل الحديث و السنة باسم "كتاب النفس و الروح" ، فهناك كتاب النفس و الروح للحافظ الشهير ابى عبدالله بن منده(٢٢)، و كتب ابن قيم الجوزية (٦٩١—٧٥١/١٢٩١—١٣٥٠) كتابين فى الروح ، فانه يذكر فى كتاب الروح المطبوع(٢٣) "و على هذا اكثر من مائة دليل ، قد ذكرناها فى كتابنا الكبير فى معرفة الروح و النفس". فصرت مولعا بتحقيق كتاب الرازى و حصلت تصاويره .

و عندما التحقت بمعهد الابحاث الاسلامية بكراتشى (باسلام آباد حالا) اردت ان أطالع هذه النادرة ، و بعد الفحص و التفتيش عن نسخها الاخرى ظهر لى انه لا يمكن ان اجد نسخة اخرى منها ، والكتب الموجودة فى النفس فى فاتيكان (Vatican, Rome) ، روما ، و دار الكتب المصرية المنسوبة فى الفهارس(٢٤) الى الامام الرازى هى غير النص الذى هو موضوع هذا المقال.

و انما تقدمت فى تحقيق هذا النص معتمدا على نسخة واحدة ،

لانه من النوادر التي بقيت لنا و يوضح لنا كثيرا من شأن هذا الامام الجليل ، و هو مجدد المائة السادسة ، و لانه يرجى ان يمكن لأحد من الأعلام ان يرشد القراء الى نسخة اخرى جيدة او احسن منها. و ورد ذكر هذا النص فى كشف الظنون تحت عنوان ''كتاب النفس و الروح''، و يخبرنا الحاجى خليفة ان لهذا النص تلخيصا لمحمد العلائى ، و عبارته تدل على ان العلائى رتب الكتاب على اقسام(٢٥) ، و الصحيح ان الامام الرازى نفسه رتب الكتاب على قسمين ، و لكنه يقول : ''و هذا الكتاب مرتب على اقسام : القسم الاول فى الاصول الكلية لهذا العلم''.

اما المآخذ الاخرى فلا تذكر هذا النص و لا ترشد اليه ، و لكن القفطى ، و هو اقرب المترجمين الى الامام زمانا ، يذكر كتابا للامام فى علم الاخلاق ، و ليس له ذكر فى الفهارس ، و لم اعثر الى هذا اليوم على نسخة منه ،

و العجب ان المستشرق الشهير بروكلمان (٢٦) لا يذكر هذا الكتاب تحت ترجمة الامام ، و انما أشار الى رسالته فى النفس الموجودة بالاسكندرية تحت ''الفنون''، رقمها ١٠٥ ، الرسالة الخامسة من المجموع ، و الى رسالة اخرى تسمى ''برسالة فى النفس و تحقيق زيارة القبور''، الموجودة بالفاتح باستانبول ، تحت رقم ٥٤٢٦، الرسالة الرابعة فى المجموعة ، و هما غير النص الذى نبحث عنه ،

الانتقاد على كتب الامام الرازى

أما محتويات هذا الكتاب فانها ترشدنا الى أن الذين اخذوا عليه من المعاصرين و من جاؤا من العلماء بعده انما نقدوا عليه لشئ لم يثبتوه له ، و لم يحققوا ما نسبوا اليه ، فالامام الشهير ابن تيمية رح استفاد من خزائن علمه ، و استعمل حججه البينة فى مصنفاته ، و لكنه

احيانا ياخذ عليه ، و يقول ، مثلا (٢٧) ''و مقصودنا بحكاية هذا الكلام ان يعلم ان ما ذكره الرازى فى هذه المسألة قد استوعب فيه حجج النفاة و بين فسادها ، و أما الحجة التى احتج بها فهى اضعف من غيرها ، كما سيأتى بيانه''.

و يظهر بادنى تأمل ان الامام ابن تيمية ما أنصفه فى هذا النقد فانه ذهل عن هذه الحقيقة ان الامام الرازى حينما اوضح فساد ''حجج النفاة'' ، فانه لا يحتاج الى حجة قوية لاثبات دعواه ، فلا يضره قول الامام ابن تيمية : ''اما الحجة التى احتج بها فهى اضعف من غيرها''.

و كذا صاحبه الشيخ ابن القيم أحيانا يشير اليه و ينقده لنكتة لا توجد فى كتبه. إنه يقول (٢٨) : ''و قد ضبط ابو عبد الله ابن الخطيب (الامام الرازى) مذهب الناس فى النفس فقال : ''ما يشير اليه كل انسان بقوله ''انا'' إما ان يكون جسما او عرضا ساريا فى الجسم ، او لا جسما و لا عرضا ساريا فيه ، أما القسم الاول و هو انه جسم ، فذلك الجسم اما ان يكون هذا البدن ، و إما ان يكون جسما مشاركا لهذا البدن ، و إما أن يكون خارجا عنه ، أما القسم الثالث و هو ان نفس الانسان عبارة عن جسم خارج عن هذا البدن ، فهذا لم يقله أحد ، و اما القسم الأول و هو ان الانسان عبارة عن هذا البدن و الهيكل المخصوص ، فهو قول جمهور الخلق ، و هو المختار عند اكثر المتكلمين .''

''قلت : هو قول جمهور الخلق الذين عرف الرازى اقوالهم من اهل البدع و غيرهم من المضلين ، و أما اقوال الصحابة و التابعين و اهل الحديث فلم يكن له بها شعور البتة ، و لا اعتقد ان لهم فى ذلك قولا على عادته فى حكاية المذاهب الباطلة فى المسألة ، و المذهب الحق . الذى دل عليه القرآن و السنة ، و اقوال الصحابة لم يعرفه و لم

يذكره ، و هذا الذى نسبه الى جمهور الخلق من ان الانسان هو هذا البدن المخصوص فقط ، و ليس وراءه شئ هو من أبطل الاقوال فى المسألة ، بل هو ابطل من قول ابن سينا و اتباعه ، بل الذى عليه جمهور العقلاء ان الانسان هو البدن و الروح معا ، و قد يطلق اسمه على احدهما دون الآخر بقرينة ."

و أما ما ضبطه الامام الرازى فى تصانيفه فهو غير ما نسبه اليه ابن القيم ، فانه يقول فى تفسيره (٢٩) : "فنقول انهم قالوا ان الانسان لا يجوز ان يكون عبارة عن هذا الهيكل المحسوس" — و يقول فى الرسالة الكمالية (٣٠) : "پس لازم آيد كه ذات ما چيزى باشد مغاير اجسام و اعراض جسمانى پس لابد ذات جوهرى مجرد باشد" —

موضوع الكتاب و مزاياه :

و قد كتب الامام الرازى فصلين طويلين فى هذا الكتاب يفصل فيهما ان النفس "شئ غير هذه البنية الظاهرة المحسوسة"، و أن النفس شئ غير الجسد ، فقال (٣١) :

"الفصل الرابع فى البحث عن ماهية جوهر النفس ، إعلم أن الذى يشير اليه كل احد بقوله : "انا جئت و انا انصرف ، و انا سمعت ، و أنا فهمت ، و ، انا فعلت ، شئ غير هذه البنية الظاهرة المحسوسة ، و يدل عليه المعقول و المنقول ،

اما المعقول فمن وجوه : الأول ان نقول النفس واحدة ، و متى كانت واحدة وجب ان تكون مغايرة لهذا البدن و لكل واحد من اجزائه ."

و قال (٣٢) : "الفصل الخامس فى الدلائل المستفادة من الكتاب الالهى فى اثبات ان النفس شئ غير الجسد الخ ."

و لهذا الكتاب مزية أخرى تميزها عن سائر المصنفات فى علم الاخلاق بانه يبتنى على اصول الاسلام أولا ، انما يشير الى افكار أرسطاطاليس و جالينوس فى المباحث التى تتعلق بالطبيعيات و علم التشريح و النفسيات ، لأنه يبحث فى المسائل بطريقة علمية و حجج مقنعة ، فالنظر عنده لا يناقض النقل و يرشد الى ما صح بالنقل و الشرع ، ففصل المسائل تحت ظلال القرآن الحكيم ، و اقوال الرسول الكريم صلى الله عليه و سلم .

و الكتاب مرتب ، كماسبق ، على قسمين :

قسم يبحث عن الاصول الكلية لعلم الأخلاق ، و يريد ان يكشف عن مرتبة الانسان من مراتب الموجودات — فقسم الموجودات فى ثلاثة تقاسيم من حيث الطبيعة والشهوة اولا و من حيث الوجود و الخلق ثانيا ، و من حيث الكمال و النقصان ثالثا — و جاءت محتويات هذا القسم فى اثنى عشر فصلا — فانه قد شرح مراتب الارواح البشرية ، و ماهية جوهر النفس ، و قوى النفس، و اللذات العقلية و اللذات الحسية مستدلا بأقوال الحكماء و المتطببين من اليونانيين و غيرهم مستضيئا من الآيات الكريمة القرآنية و الاخبار النبوية على صاحبها الصلوة و السلام ،

و القسم الثانى يشتمل على عشرة فصول ، يبحث عن علاج ما يتعلق بالشهوة و النزوع ، و مباحثه تتعلق بحب المال و الجاه ، و علاج البخل ، و الكلام فى الرياء و درجات اهل الرياء ، و شرح الطاعات البدنية و ما يتعلق من الطاعات بالخلق—

لا غرو أن الامام الرازى استفاد من كتب المتقدمين ، و خصوصا فى القسم الثانى من احياء علوم الدين للغزالى رحـ (٣٣)، و لكنه أجاد و زاد فى بيان العلاج و احتج بحجج قيمة بينها من نفسه و استرشد

اليها بعلوم القرآن و علوم الأوائل ، فلذا يتفوق هذا الكتاب على سائر التصانيف التى جاءت الينا فى علم الاخلاق ،

و نص هذا التراث العلمى فى ايديكم ، و ستطبع ، ان شاء الله تعالى ، ترجمته الانكليزية و التعاليق المفيدة ، التى اشير اليها بأرقام مثبتة فى النص،

و انه يجب على ان اشكر لمساعى الدكتور فضل الرحمن، مدير معهد الابحاث الاسلامية ، اسلام اباد ، فى نشر هذا النادر مستقلا عن الترجمة و التعاليق ليصل الى ايدى القراء ، فى اسرع زمان ، كما اسجل له شكرى الخالص لمساعدته على انجاز العمل فى هذا الكتاب ، فله الفضل و عاطر الثناء .

اسلام آباد — (الدكتور) محمد صغير حسن المعصومى

١٣٨٨ ه.ش./١٩٦٨ م — أستاذ بمعهد الابحاث الاسلامية ،

تعاليق

(١) راجع لترجمته ابن خلكان : وفيات الاعيان ، تحقيق محمد محى الدين عبدالحميد : ج ٣، ٣٧٩ ؛ خير الدين الزركلى ، الاعلام ٧ : ٢٠٣ ، ابو شامة القدسى : تراجم رجال القرنين السادس و السابع ، قاهره ، ص ٦٨ ، الذهبى : ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٢٢٤ ؛ السبكى : طبقات الشافعية ج ٥ ص ٣٥ ؛ حاجى خليفة : كشف الظنون ج ٢ ص ٣٩٣، ابن حجر : لسان الميزان ج ٤ ص ٤٢٧ ، ابن العبرى : تاريخ مختصر الدولة ص ٢٤٠ ، ٢٥٤ ، طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ج ١ ص ١٠٥ ؛ ابن العماد : شذرات الذهب ج ٥ ص ٢١ ، القفطى : تاريخ الحكماء ، ليبسك ، ص ٢٩١ ، ابن الساعى : الجامع المختصر ، بغداد ج ٩ ص ٣٠٧ ، ابن كثير : البداية و النهاية ، مطبعة السعادة ، ج ١٣ ص ١٩ و ٥٥ ، و خواند مير : حبيب السير ، چاپخانهٔ حيدرى ، ايران ، ج ٢ ص ٣٣١ : مختصر المعارف الاسلامية (Shorter Encyclopaedia of Islam) ، تحت ''الرازى''.

(٢) كمال السمعانى ، و بعضهم كتبوا ''السمنانى'' موضع ''السمعانى''، و خواند مير يقول (ج ٢ ص ٣٣١) : وقتيكه والد او فوت شد آنكاه بسجستان شتافته بيش كمال سجستانى در كمالات نفسانى اهتمام كرد.

(٣) المجد الجيلى ، خواند مير يذكر (نفس المصدر) : ''و بعد از مدتى برى باز گشته در سلك تلامذهٔ مجد جيلى كه ازجمله شاگردان غزالى بود انتظام يافت''،

(٤) هو ابو المعالى عبدالملك الجوينى (٤١٩–٤٧٨/١٠٢٨—١٠٨٥) الاصولى الشافعى المشهور — وقد زعم ابن تيمية ان ''ابا عبدالله الرازى غالب مادته......فى مذهب الاشعرى على كتب ابى المعالى كالشامل و نحوه (انظر ''بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول بهامش منهاج السنة النبوية ، ج ٢ ص ٨١) .

(٥) ابن خلكان يذكر انه عاد من خوارزم ''الى الرى و كان بها طبيب حاذق له ثروة و نعمة و كان للطبيب ابنتان و لفخر الدين ابنان ،

فمرض الطبيب و ايقن بالموت فتزوج ابنتيه لولدى فخر الدين ، و مات الطبيب فاستولى فخرالدين على جميع امواله، فمن ثم كانت له النعمة''، و هذه قصة غريبة ، فالقفطى وغيره من المترجمين لم يذكروا هذه القصة و لا السبكى الذى يقول : ''فعاد الى الرى''. و يظهر من بيان القفطى انه ''خرج من بخارا و قصد خراسان و اتفق اجتماعه بخوارزم شاه محمد بن تكش فقربه و ادناه و رفع منزلته و اسنى رزقه و استوطن هراة و تملك بها ملكا و اولد اولادا''.

(٦) راجع القفطى : تاريخ الحكماء ليبسك ، ص ٢٩١ : ''وكان يركب و حوله السيوف المجذبة'' ، و السبكى : طبقات ج ٥ ص ٣٥ : ''و كان اذا ركب يمشى حوله نحو ثلاثمائة نفس من الفقهاء و غيرهم''.

(٧) راجع زكريا القزوينى : آثار البلاد و اخبار العباد ، ص ٣٧٧ ، و عبد المتعال الصعيدى : المجددون فى الاسلام ، المطبعة النموذجية مصر ، ص ٢١٥ .

(٨) ابن كثير : البداية و النهاية ج ١٣ ، مطبعة السعادة ، ص ٥٥ .

(٩) القفطى : تاريخ الحكماء ، ص ٢٩٢ .

(١٠) ابو شامة المقدسى : تراجم رجال القرنين ، ص ٦٨ .

(١١) سبط ابن الجوزى : مرآة الزمان ، ج ٨ ص ٥٤٢ ، طبع حيدرآباد .

(١٢) ابن حجر العسقلانى : لسان الميزان ، طبع حيدرآباد ، ج ٤ ص ٤٢٩ : ''ثم اسند عن ابن الطباخ ان الفخر كان شيعيا يقدم محبة اهل البيت لمحبة الشيعة '' و لا يوجد فى تصانيفه شئ يدل على انه كان شيعيا .

(١٣) فى كتابه مرآة الزمان ج ٨ ص ٥٤٢ .

(١٤) عبدالحميد الخسروشاهى ، هو ابن عيسى بن عمويه توفى سنه ٦٥٣هـ.

(١٥) انظر الوصية و كتاب النفس و الروح و هو كتاب فى الاخلاق ، مخطوطة بودليانا ، آخر الورقة الـ ٢٦٠ ظ : ''وكل ما ذكرنا على وفق كلام صاحب الشرع'' ، الورقة الـ ٢٦٢ ظ : ''قال صاحب الشريعة عليه السلام'' ، الورقة الـ ٢٦٧ ظ : ''و قال عليه السلام''، ''قوله عليه السلام'' ، الورقة الـ ٢٦٩ و : ''فقال له النبى عليه السلام'' ،... ''و كان يقول عليه السلام''.

(١٦) راجع نص هذه الوصية فى الطبقات الشافعية للسبكى ج ٥ ص ٣٨ ، و فى الجامع المختصر فى عنوان التواريخ وعيون السير لابى طالب على بن انجب تاج الدين المعروف بابن الساعى ، تحقيق مصطفى جواد ، بغداد الجزء التاسع ص ٣٠٧ —

(١٧) القفطى : تاريخ الحكماء ، ص ٢٩١ و ٢٩٢ .

(١٨) ابن خلكان : وفيات ، ج ٣ ص ٣٨٢ .

(١٩) حاجى خليفة : كشف الظنون ج ٢ ، ١٧٥٦ — استانبول ، ١٣٦٠هـ/ ١٩٤١م.

(٢٠) ابن حجر : لسان الميزان ج ٤ ص ٤٢٦ .

(٢١) السبكى : طبقات ، ج ٥ ص ٣٥ .

(٢٢) انظر كتاب الروح ، دائرة المعارف العثمانية ، الطبعة الثالثة ، ص ٣٦ ، و ابو عبدالله بن منده الحافظ هو محمد بن اسحق بن محمد بن يحيى بن منده الاصبهانى (٣١٦ — ٣٩٥هـ)

(٢٣) ايضا ، ص ٤٦ .

(٢٤) راجع فهرس المخطوطات فى خزانة فاتيكان (Vatican) روما ، لليوى دلاويده (Levi della vida) رسالة فى الروح و النفس ، رقم ٢٩٩ (Vat. Arabo 299) من الورقة الـ ١٠٨ — ١٢٤ ظ) و الظاهر انها رسالة لمؤلف مجهول نشأ بعد زمن الرازى ، فانه يقول فى الورقة الـ ١١٠ و "و الثانى انه جوهر لطيف نورانى مدرك الجزئيات و الكليات حاصل فى البدن متصرف فيه ، غنى عن الاغتذاء ، برئ عن التحلل و النماء ، و هذا اختيار فخر الدين الرازى و شمس الدين سمرقندى من العلماء المتاخرين".

و انظر فهرس المخطوطات المصورة لفؤاد سيد ج ١ ص ٢١٨ — ١٨١ ، القاهرة ١٩٥٤ : رسالة فى النفس تاليف فخر الدين الرازى المتوفى سنة ٦٠٦هـ تحت رقم البلدية ٣٣٣٦ ج — ١٠ ق ، و هى رسالة اخرى.

(٢٥) راجع كشف الظنون ج ٢ ، ١٧٥٦ : "و صنف الامام فخر الدين محمد بن عمر الرازى كتابا فى النفس و الروح لخصه محمد العلائى و رتب على اقسام".

(٢٦) تاريخ الادب العربى ج ١ ص ٥٠٧ و الطبعة الثانية ص ٦٦٩ و ضميمه ج ١ ص ٩٢٣ : (C. Brockelmann: Geschichte der arabischen Litteratur, I. p. 507, S.I. p. 923.)

(٢٧) بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول بهامش الجزء الثانى من كتاب منهاج السنة النبوية، المطبعة الاميرية ببولاق، مصر، ص ١٠٦ .

(٢٨) كتاب الروح، الطبعة الثانية، حيدر اباد، ص ٢١٩ .

(٢٩) التفسير الكبير ج ٢ ص ٥٣ .

(٣٠) تحقيق سيد محمد باقر سبزوارى، طهران، ١٣٣٥ﻫ ص ١١٦ .

(٣١) كتاب النفس و الروح و شرح قواهما (فى علم الاخلاق) الورقة الـ ٢٦٢ ظ .

(٣٢) أيضا، الورقة الـ ٢٦٦ ظ .

(٣٣) راجع التعاليق التى ستنشر مع الترجمة الانكليزية لكتاب النفس و الروح للرازى، تحقيق الكاتب المترجم .



بسم الله الرحمن الرحيم

(الورقة ٢٥٧ و)

كتاب النفس و الروح و شرح قواهما

<فى علم الاخلاق>

<للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازى رحـ>

القسم الأول : فى مرتبة الإنسان من مراتب الموجودات ـــ فى تقرير ذلك فى مراتب الأرواح البشرية ـــ فى البحث عن ماهية النفس ـــ فى الدلائل المستفادة من الكتب الإلهيه ـــ فى أن المتعلق بجوهر النفس هو القلب بدليل النقل والعقل ـــ فى شرح قوى النفس ـــ فى بحث يتعلق بالعبارات والألفاظ ـــ [فى نسبة] هذه القوى إلى جوهر النفس ـــ فى النفس الناطقـــة هل هى متحدة بالنوع أو بالجنس ـــ فى بيان أن اللذات العقلية أشرف من الحسية ـــ

<**القسم الثانى**>: فى علاج النفس ـــ وفيه فصول :

[فى فضل] المال ـــ [فى كيف] يتوسل بالمال إلى نيل السعادة ـــ [فى ذم] الحرص والبخل ـــ فى الجاه ـــ فى الرياء والسمعة .

(الورقة ٢٥٧ ظ)   بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالى كبرياؤه (١ عن منازعة الأشكال والأضداد ، المقدس جلاله عن معارضة (٢ الأمثال والأنداد، المنزه فردانيته ووحدانيته عن الصاحبة (٣ والأولاد ، المبرإ (ا) وجوده عن طبيعة القوة (ب) و الاستعداد(٤ ، سامك المسموكات العاليات بلا أعماد ولااعتماد ، وباسط الارضين المدحيات بلااسناد ولا استناد ، الذى تحيرت فى بيداء كنه ازليته خواطر ذوى الارتياد ، وتاهت فى نورهوية الوهيته أفكار طلاب السداد ، وانظار أصحاب الرشاد ، فسافرت فى غيب الغيب وازل الآزال وأبد الآباد (٥ ، فلم ترجع إلا لمجرد الإقرار بأنه فرد لاكالأفراد ، واحد لاكالآحاد ، إن قلت : " متى كان " ؟ فقد كان ولا زمان (٦ يشار إليه قبل الايجاد ، وإن قلت : " فيم " ؟ فقد جل عن الحلول والنقلة والاعتماد ، فهو الله لا إله الا هو ، له الحمد فى الأولى والآخرة حمدا من غير انقطاع وإنفاد .

احمده حمدا صادرا عن صفاء الاعتقاد ، واشكره على ما أفاض علينا من أياد (٧ (ج) وأشهد ان لا اله الا الله وحده لاشريك له شهادةً مبرأة عن الكذب والعناد ، مهياة لأن يتوسل بها إلى حصول النجاة فى يوم المعاد ، واشهد ان محمداً عبده ورسوله أرسله إلى كافة العباد ، وجعله أفصح من نطق بالضاد ، وصلوات الله عليه وعلى آله على تعاقب الأيام والشهور والاعياد ، وسلم تسليماً كثيرا .

(ا) فى المخطوطه : المبرا وجود وجوده الخ
(ب) ايضا : القوى
(ج) ايضا : الاياد ، جمع ايد جمع يد ، والصحيح عند التعريف 'الايادى'

اما بعد : فهذا كتاب فى علم الاخلاق (٨ ، مرتب على المنهج البرهانى اليقينى لا على الطريق الخطابى الإقناعى ، نسأل الله ان يجعله سببا للنفع العظيم فى الدارين والسعادة فى المنزلين ، إنه خير موفق ومعين ،

وهذا الكتاب مرتب على أقسام :

القسم الاول

فى الأصول الكلية لهذا العلم ، وفيه فصول :

الفصـــل الاول

فى شرح مرتبة الإنسان من مراتب الموجودات (١ :

إعلم أنه يمكن وصف الموجود بوجوه كثيرة ، وبحسب كل واحد منها يظهر مرتبة الإنسان من مراتب الموجودات .

التقسيم الأول : أن يقال : المخلوقات على أربعة أقسام :

الأول : الذى لـــه عقل (٢ وحكمة (٣ ، وليس له طبيعة (٤ ولا شهوة (٥ ، وهم الملائكـــة (٦ ، ومن صفتهم " أنهم لايعصون الله ما أمرهم ، ويخافون ربهم من فوقهم ، ويفعلون ما يؤمرون " (٧ .

الثانى : الذى ليس له عقل ولا حكمة ، وله طبيعة وشهوة (٨ ، وهو سائر الحيوانات سوى الإنسان .

الثالث : الذى ليس له عقل ولا حكمة ولا طبيعة ولا شهوة ، وهى الجمادات والنبات ،

ولما دخلت هذه الأقسام فى الوجود لم يبق من الأقسام سوى القسم الرابع .

الرابع : وهو الذى يكون له عقل وحكمة ويكون له طبيعة وشهوة و ذلك هو الإنسان .

ولما ثبت فى المعارف الحكمية أن واجب الوجود عام الفيض على كل الممكنات ، اقتضى عموم [فيضه] إدخال هذا القسم فى الوجود فلهذا قال تعالى : « إنى جاعل فى الارض خليفة » (٩ . لئلا يبقى شئ من أقسام الممكنات [مجردا] (الورقة ٢٥٨ و) عن تاثير إيجاده ونعمة إبداعه .

ولما أوحى الله تعالى إلى الملائكة : « إنى جاعل فى الأرض خليفة ، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها» الآية (٩ ، ومعناه إذا جمعت بين الشهوة والغضب وبين العقل صار مشتغلا فى الهيبة قضاء الشهوة وإمضاء الغضب — وذلك يوجب وقوع الفساد من الشهوة ، وقوله " يسفك الدماء " من استعمال الغضب فعند ذلك أوحى الله تعالى إليهم : « إنى أعلم ما لا تعلمون» (٩ .

وهذا الكلام ، والله أعلم ، يحتمل وجوهاً من المعنى :

أحدها أن الملائكة عقول مجردة ، وأنوار صرفة ، فلا جرم لا يصدر منهم إلا التسبيح والتحميد والتقديس (١٠ ، وذلك هو القسم الأول من أقسام المخلوقات الموجودات (١١ ، أعنى الذى يكون لـه عقل وحكمة بلا طبيعة ولا غضب ، والمقتضى لإدخال القسم الأول فى الوجود لا لإدخال النفع من تقديسهم وتسبيحهم ، بل المقتضى لذلك عموم الجود ، وهذا المعنى قايم فى حق القسم الرابع فى الوجود .

وثانيها أن هذا القسم وإن اشتمل على الفساد بسبب الشهوة ، و على سفك الدماء بسبب الغضب ، لكنه يكون مشتملا أيضا على التسبيح

والتحميد (ا) بسبب ما فيه من العقل ، ويكون اشتغالهم بهذا (ب) الخير أكثر من اشتغالهم وإقدامهم على ذلك الشر ، وترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير (١٢ ، فلأجل هذا وجب فى الحكمة إيجاد هذا القسم .

وثالثها أن الملائكة القدسية والمعارف الإلهية حاصلة للملائكة لكن الشوق إلى الحق غير حاصل لهم ، ومقام الشوق مقام شريف ، فوجب فى الحكمة إدخال الطبيعة البشرية فى الوجود تحصيلا لهذا المقام .

وبيان أن الشوق (١٣ غير حاصل للملائكة ، إن الشوق لا يتصور إلا إلى شئ صار مدركا من وجه غير مدرك من سائر الوجوه ، فإن الذى ما أدركه الإنسان بوجه من الوجوه لم يشتق إليه ، وأما الذى أدركه بكماله وتمامه فإنه لا يشتاق إليه ، لأن الشوق طلب ، وطلب الحاصل محال .

غير أن الشوق إلى المحبوب يقع على وجهين :

أحدهما أنه إذا راه ثم غاب عنه بقى فى خياله آية تلك الصورة المحبوبة ، فاشتاق الروح أن ينقل الأثر من عالم الخيال إلى عالم الحس .

وثانيها أن يرى وجه محبوبه أى ذاته ، لكنه ما رأى باقى محاسنه فيشتاق إلى أن ينكشف له ما لم يره .

إذا عرفت هذا ، فنقول : أما الوجه الأول من الشوق فذلك إنما يمكن فى حق من يدرك شيئا ، ثم يغيب عنه ، وهذا فى حق الملائكة

(ا) فى المخطوطة : التوحيد
(ب) ايضا : لهذا

غير حاصل ، لأن معارفهم دائمة حاضرة بريئة عن طبيعة القوة و الاستعداد ، فلا يتبدل عرفانهم بالغفلة ولا حضورهم بالغيبة وهذا هو المراد من قوله سبحنه : « يسبحون الليل والنهار لا يفترون » (١٤ . ومن قوله عليه السلام : " إنه من الملائكة قايمون لا يركعون وراكعون لا يسجدون" . فامتنع أن يحصل لهم شوق من السقم الاول ، فإن حصل فذلك إنما يكون من القسم الثانى .

وأما البشر فهذان القسمان يمكن وقوعها فى حقهم بالنسبـة إلى المعارف الإلهية ، بل هما لازمان لكل العارفين ضرورة .

أما القسم الأول فلأن الذى يظهر للعارفين من الأمور الإلهية ، وإن كان فى غاية الوضوح والجلاء والإشراق ، إلا أنه يكون مشوبا بشوايب التخيلات ، فإن الخيالات [لا تقر فى] هذا العالم ولا تخلو(ا) عن المحاكات والتمثيلات (الورقة ٢٥٨ ظ) وهى مكدرات لإشراق المعارف ولهذا قال عليه السلام (١٥ : " إنـــه ليغان على قلبى وإنى لاستغفر الله فى اليوم سبعين مرة " . وتمام التخيل لا يحصل إلا فى الآخرة ، وحيث تزول الخيالات وتبطل التمثيلات ، فهذا هو النوع الأول من الشوق إلى الله تعالى .

وأما القسم الثانى ، فاعلم أن الشوق الذى يكون من هذا القسم غير متناه (ب) ، ولو أن العارف خلق فى أول حدوث العالم إلى الآن ، و سار بأسرع سير فى درجات المعارف الإلهية ، بل طار حول عرش الجلال أشد الطيران ، وبقى على هذه الحالة إلى آخر أوقات أهل الجنة

(ا) فى المخطوطة : لا تخلوا
(ب) ايضا : غير متناهى

وأهل النار ، لكان الحاصل من طيرانه وسيره متناهيا ، ولكان الذى بقى خارج وصوله غير متناه (ا) ، وإذا كان كذلك ، ظهر أن القسم الأول من الشوق إلى الله ربما زال فى الآخرة ، وأما القسم الثانى فإنه البتة لا يزول ، بل كلما كان السير أشد والتوغل أكثر كان الشوق أعظم والظمأ أكمل وأعظم .

فإن قال قائل : الحق فرد مطلق منزه عن جميع أنحاء التركيبات ، والفرد إن عرف عرف بتمامه وإلا فلم يعرف ، فكيف يعقل فى حقه ما ذكرتم ؟

قلنا : إنا نضرب لتحقيق كلامنا مثالا واحدا حتى يقاس عليه الباقى .

فنقول : هذا العالم الجسمانى الذى هو الآن موجود مركب من الأجزاء التى لا تتجزأ عند طائفة عظيمة من العقلاء فلو قدرنا أنه تعالى خلق بحسب كل جزء ولا يتجزأ من هذا العالم ألف ألف عالم مثل هذا العالم ، ثم قدرنا أن تلك العوالم امتدت حتى صارت فى الرقة إلى الغاية التى لا تبقى منها ثخانة ، بل يصير الكل كالسطح الذى ليس له ثخن عند من يثبت الجزء الذى لا يتجزأ ثم قدرنا أنـــه كتب كاتب تلك الورقة العظيمة من نقوش رقوم الهندسة وأخذنا بحسب تلك الرقوم فى مراتب السنين ، فالعقل يعلم أنه لا سبيل للعقل إلى ضبط مقادير هذه السنين ولا إلى ضبط القليل منها (١٦) .

ثم إنا نعلم إذا قايسنا من هذه المدر المتطاولة بالنسبة إلى معنى الأزل (١٧) كانت تضاهيه ، لأنها وإن طالت وعظمت وخرجت عن ضبط العقول

(ا) فى المخطوطة : غير متناهى

والأوهام إلا أنها متناهية ، وحقيقة الأزلية غير متناهية ، ولا نسبة للمتناهى إلى غير المتناهى بوجه من الوجوه ، وعند هذا تعرف شمة من قولنا : أن العقول قاصرة عن اكتناه جلال الله تعالى ، إذا عرفت مثل هذا فى بقاء الله سبحانه فاعرف مثله فى معلوماته وفى مقدوراته و فى آثار حكمته .

فيثبت بما ذكرنا أن الشوق إلى الله تعالى مقام عالٍ شريف المرتبة ، فهو أن كل ما كان لذيذا إذا بقى واستمر لم يبق لذيذاً حال بقائه ، وكذا (ا) إن كان مولما ، بل اللذة والألم لا يحصلان إلا عند الانتقال من أحد الجانبين إلى الجانب الآخر (١٨ ، والله أعلم .

و لنضرب لهذا مثالا ، وهو أن أحوال الخلق بالنسبة إلى الأغذية اللطيفة اللذيذة على ثلثة أقسام :

الأول : حال الملوك المتنعمين المتوسعين فى كل الأشياء اللذيذة الطيبة ، فإنهم لما واظبوا على أكلها اعتادوها ، فلاجرم لا يلتذون بها كغيرهم .

وأما القسم الثانى : الذين ما أكلوا إلا الأطعمة الخشنة البشعة ، ولم يتفق لهم ألبتة تناول الأطعمة الطيبة ولا الأشربة ولا الملابس وغيرها .

وأما القسم الثالث : الذين فى أكثر الأمر ياكلون الأطعمة الخشنة البشعة (ب) وقد يتفق لهم فى بعض الأوقات تناول الأطعمة اللذيذة الطيبة فهؤلاء (الورقة ٢٥٩و) لما ذاقوا الطيبات ثم لم يجدوها اشتاقوا إليها ،

(ا) المخطوطه" : كذى
(ب) ايضا : الشبعه"

فإذا وجدوها اشتاقوا والتذوا بها التذاذاً عظيماً .

إذا عرفت هذا فنقول : الملائكة المقربون وإن كانت درجاتهم عالية فى العرفان ، إلا أنهم آمنون فى تلك الدرجات عن التغيرات فهم كالملوك المتنعمين المواظبين على أكل الطيبات ، فالملائكة وإن كانوا مواظبين على الاغتذاذ بنور جلال الله والإعبار من نسيم روح الله إلا أنهم لم يبق لهم فترة فى هذه الحالة ولا انتقال من هذه الدرجة .

وأما الحيوانات العجم فحالهم بالنسبة إلى هذه اللذات كحال الفقراء المواظبين على الفقر والضر والبؤس والمسكنة ، ولم يبق لهم انتقال من هذه الأحوال المؤذية إلى أحوال طبيعية ، فلاجرم لا يتالمون بتلك الأحوال التى هم عليها .

وأما الإنسان (١٩) فتارة يصير غرقا فى ظلمات علل الإجسام ، وتارة يتخلص منها إلى أنوار عالم القدس وسبحات سرادقات الجلال ، وينتقل تارة من الشدة إلى الرخاء ، واخرى من الياس إلى الرجاء ، فإذا انتقلوا من الظلمة إلى النور ومن الحجاب إلى الوصول عظم التذاذهم بذلك ويحصل لهم من اللـــذات والسعادات ما لا عين رأت ولا أذن سمعت (٢٠) .

وهاهنا دقيقة أخرى ، وهى أن فى حق البشر إذا حصل الحضور بعد الغيبة كان ذلك الالتذاذ فى غاية القوة ، ثم إذا حصلت الغيبة بعد(١) الحضور مع علم العقل [ما فى الحضور والمشاهدة من السعادة (٢١)] كان ذلك الألم فى غاية القوة ، فإذا تعاقبت هاتان الحالتان حصلت هناك آلام ولذات مختلفة مشبهة بالدغدغة الروحانية ، وهذا النوع من السعادة

(١) المخطوطة : بغير

والبهجة <كان> حاصلا للإنسان وغير حاصل للملائكة المقربين ، ولا لسائر الحيوانات أصلا ، فلايبعد أن يكون هوالمراد من قوله : "أعلم ما لا تعلمون" ، ذلك الوجه الرابع .

فى بيان الحكمة فى تخليق القسم الرابع — وهو الإنسان .

فنقول : إنه (ا) بتخليق الملائكـــة ظهر من القدرة ، وذلك لأن كمال قوتهم يدل على كمال قدرة خالقهم ، وكمال عصمتهم يدل على ذلك أيضا .

أما تخليق البشر فإنه يدل على كمال الجود والرحمة ، أما كمال الجود فلأنه لامناسبة بين التراب وبين جلال رب الأرباب — ثم أن الحق برحمته التامة وجوده الكامل جعل التراب صفة الذرة الحاملة للأضواء الإلهية والأنوار الصمدية .

وأما كمال الرحمـــة فلأنه مع أنـــه مركب من الشهوة والغضب والأخلاق الذميمة أودع قلبه نور العرفان وعلى لسانه ذكر التوحيد ، وجعل عينيه طريقا لروية دلائله وأذنيه محلا لسماع كلامه . فالملائكة(ب) بهم ظهر من القدرة والحكمة ، والبشر بهم ظهر الجود والرحمة .

التقسيم الثانى : أن نقول : الموجود إما أن يكون موجوداً لاأول له ولاآخر له ، وهو الخالق تعالى وتقدس ، أو موجودا له أول وله آخر وهو الدنيا ، أوموجودا له أول ولاآخرله ، وهوالأرواح البشرية والدار الآخرة ، وأما الرابع وهو الذى لا أول له وله آخر ، فهذا ممتنع فى الوجود لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه .

(ا) المخطوطة : ان

(ب) ايضا : بالملائكة

وإذا ثبت هذا ظهر من المشابهة بين الأرواح البشرية وبين الدار الاخرة أكثر ما بينها وبين الدنيا ، وظهر أن العبد < كان > كفؤا للاخرة لا كفؤا للدنيا ، والكفاءة معتبرة فى الأرواح فيجب أن تكون رغبة الإنسان فى السعادات (الورقة ٢٥٩ ظ) الروحانية الأخروية أكثر من رغبته فى السعادات العاجلة .

التقسيم الثالث : المخلوقات على ثلثة أقسام (٢٢ :

إما كاملة لا يتطرق النقصان إليها وهم أصحاب العالم العلوى ، أجسادهم السماوات وقلوبهم الكواكب ، وأرواحهم الملائكة المقربون الطاهرون المطهرون .

وإما ناقصة ولا يتطرق إليها الكمال وهى الحيوانات سيما الجن والشياطين والنبات والمعادن ؛

والقسم الثالث وهم الـذين يكونون تارة كاملين وتارة ناقصين ، فإن صاروا فى حـد الكمال كانوا مع الملائكـة المقربين معتكفين على عتبات عزة الله تعالى ، مواظبين على ذكـر جلال الله متفكرين فى معارج آلاء الله ، متوكلين على فيض فضل الله ، مستغرقين فى محبة الله تعالى ، وتارة ينزلون إلى أفق البهائم ومقامى الشهوة والغضب . أما فى مقام الشهوة فتارة يكونون كخنزير اجيع ثم أرسل على النجاسات ياكلها ، وتارة كالـذباب الذى كلما ذب مال إلى القاذورات ، وأما فى مقام الغضب فتارة كالكلب العقور ، وأخرى كالجمل الصؤول ، وثالثا كالنار المحرقة والسيول المغرقة ، فهو مع أنه شخص واحد يصدق عليه انه ملك نورانى وشيطان ظلمانى ، وخنزير حريص ، وحمار صبور ، وكلب نابح ، وثعلب رواغ ،

حيث لا شك أن شخصا واحدا يظهر منـــه هذه الآثار المتناقضة والاحوال المتباينة مما يدل على قدرة قاهرة وحكمة غير متناهية .

واعلم أن الانسان (٢٣ الموصوف بهذه الصفات بعث إلى هذه الـــدار ليكون مسافرا . قال أمير المؤمنين على : (٢٤ الناس على سفر والدنيادار ممر ، لادار مقر ، وبطن امـــه مبدأ سفره ، وزمان حيوته مقدار مسافته ، وسنونه منازله ، وشهوره فراسخـــه وامياله ، وأيامه وأنفاسه خطأه ، والاخرة مقصده يسار به سير السفينة براكبها ، وقـــد دعى إلى دار السلام كما قال تعالى : " والله يـــدعوا إلى دارالسلام " (٢٥ . ثم إن دارالسلام أشرف البقاع ، قال تعالى : " جنات تجرى من تحتها الأنهار "(٢٦ .

الفصـــل الثانى

فى تقرير ما سلف بطريق آخر أقرب إلى التحقيق

إعلم أن الموجودات بحسب القسمة العقلية على أربعة أقسام ، لأنها :

١ ــ إما أن يؤثر ولا يتأثر ألبتة بوجه من الوجوه ،

٢ ــ وإما أن يتأثر ولا يؤثر بوجه من الوجوه ،

٣ ــ وإما أن يؤثر ويتأثر معا ،

٤ ــ وإما أن لا يؤثر ولا يتأثر ألبتة ،

فهذه أقسام أربعة لا مزيد عليها .

أما القسم الأول وهو الذى يؤثر ولا يتأثر ألبتة ، فهو الحق سبحانه وتعالى لأنه واجب الوجود لذاته ولحقيقة هويته (١ ، وكلما

كان واجبا لذاته كان واجب الوجود من جميع إعتباراته لأن ذاته المخصوصة إن كفت ذلك الإيجاب وذلك السلب ، دام ذلك الإيجاب وذلك السلب لدوام ذاته ، وإن لم تكف فحينئذ يتوقف حصول ذلك السلب وذلك الإيجاب على اعتبار حال الغير ، وتتوقف هويته على حصول ذلك الإيجاب أو ذلك السلب ، والمتوقف على المتوقف على الغير متوقف على الغير ، فحقيقته الموصوفة متوقفة على ذلك الغير الخارج ، والمتوقف على الغير ممكن لذاته ، والممكن لذاته لا يوجد إلا بإيجاد الواجب لذاته ، وللإيجاد تاثير فهو من حيث أنه مستقل بذاته لا يقبل الأثر (الورقة ٢٦٠ و) عن غيره ، كان قائما بنفسه ، ومن حيث أنه يوثر فى كل ما سواه و يوجد كل ما يغايره فإنه مقوم لغيره ، والقائم بذاته المقوم لغيره يكون فى أعلى (ا) درجات القيام بالذات ، واسم ما يكون بهذه الصفة هو صفة القيوم (٢ ، لأنه مبالغة من القيام ، فثبت أنه لما كان الحق سبحانه مؤثرا لا يتأثر كان قيوما محضا ، فلهذا السر اتفق المحققون على أنه أعظم آية فى كتاب الله تعالى هو قوله : " الله لا إله إلا هو الحى القيوم " (٣ .

وأما القسم الثانى وهو الموجود الذى يتأثر ولا يؤثر فهو الهيولى ، فقد صح عندنا أن هيولى هذا العالم الجسمانى هو الأجزاء التى لا تتجزى (ب) ، وعند غيرنا هيولى الأجسام موجود ليس بمتحيز ، و صورتها (ج) هى التحيز والجسمية .

(ا) المخطوطة : اعلا

(ب) ايضا : لا تتجزا

(ج) ايضا : صورتهما

إذا عرفت هذا، فنقول : تلك الأجزاء من حيث هى هى ليست حارة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة ولا مجتمعة ولا مفترقة ، بل هى قابلة لهذه الصفات ولهذه الأحوال .

وتلك الأجزاء تسمى عند بعضهم الهيئات ، وليس فيها إلا مجرد القبول والطاعة والإنقياد ، ولما كان الوجود بإعطاء الجود لا يصح إلا من الموجود ، وكان القبول والتأثر لا يحصل إلا عند حصول العدم ، لا جرم قيل فى الكتاب الإلهى : " الله الغنى وانتم الفقراء " (٤) .

إذا عرفت هذا ، فنقول : إن الوجود أشرف من العدم ، ولهذا السبب كان أشرف الموجودات المؤثر الذى لا يتأثر ، وهو الله سبحانه وتعالى ، وأخسها المتأثر الذى لا يؤثر وهو الهيولى .

وأما القسم الثالث : وهو الذى يؤثر ويتأثر معا فهو عالم الأرواح والنفوس ، وذلك لأنه لما ثبت أن واجب الوجود ليس إلا الواحد ثبت أنه كل ما سوى الواحد ممكن لذاتة ، وكلما كان ممكنا لذاته ، فإنه لا يوجد إلا بإيجاد غيره ، وذلك الشئ فقد قبل الأثر من ذلك الغير . فثبت أن الأرواح قابلة للأثر من الغير ، وأما انها مؤثرة ، فنهم من قال لا مؤثر إلاالواحد ، وذلك لأن الممكنات مشتركة فى معنى الإمكان ، ومعنى الإمكان محوج إلى المؤثر ، فأما ان يحوج إلى موثر معين فى نفسه أو إلى موثر غير معين فى نفسه ، والثانى محال ، لأن ما لا يكون معينا فى نفسه لم يكن موجودا فى نفسه ، وما لا يكون موجودا فى نفسه استحال ان يكون معطيا للوجود لغيره ، ولما بطل هذا <فلا بد من أن يثبت> الأول ، وهو أن

الإمكان محوج إلى شئ معين فى نفسه ، وكل ممكن فهو محتاج إلى ذلك المعين فلا مؤثر الا الواحد .

ثم إن هؤلاء قالوا : الأرواح مغيرات لا أنها مؤثرات ، وقال آخرون الأرواح مؤثرة فى عالم الاجسام مدبرة لها متصرفــة فيها ، ونصروا هذا القول بوجوه فلسفية وشيدوها برموز نبوية ، فإنه تعالى قال : فى صفة الملائكة : " والمقسمات امرا " وقال : " والمدبرات امرا " (٥ .

إذا ثبت هذا ظهر على كلى القولين أن عالم الأرواح متوسط بين العالم الا لهى والعالم الجسمانى متوسطا لا بالحيز والجهة بل بالشرف والرتبـــة ، فهى من حيث أنها مؤثرة فى الجسمانيات <ما> كانت أدون منها . فلا جرم كانت هذه الدرجة متوسطة بين الدرجتين الاولين .

إذا عرفت هذا فنقول : إن الروحانيات (٦ مراتب ودرجات فأعلاها مرتبة وأجلها درجة الذين (الورقـــة ٢٦٠ ظ) يكونون مستغرقين فى نور جلال الربوبية استغراقا تاما بحيث لا يتفرغون مع ذلك الاستغراق لتدبير العالم الجسمانى ، فطعامهم التوحيد ، وشرابهم التفريد والتمجيد ، استغرقوا فى أنوار جلاله ولم يتفرغوا للشئ سوى الله وهؤلاء هم الملائكة المقربون ، وقـــد عبر الكتاب الا لهى عن هذه المرتبة بقوله : "ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته" الآية (٧ .

ثم إن لهذا القسم من الروحانيات درجات فى العرفان لا نهاية لها ، ولا يعرفها إلا الله ، لأنا بينا أن أنوار جلال الله لا نهايــة لها ، فكذلك درجات العارفين فى العرفان ايضا لا نهاية لها .

ثم أنه لما كان لا صفة لهذا القسم من الروحانيات إلا الاستغراق فى المعارف الإلهية وتعقل تلك الجلالات الصمدية ، لا جرم سمى الحكماء الإلهيون لهذا القسم من الأرواح بالعقول المحضة ، لأنها وإن كانت جواهر قايمـــة بأنفسها ، إلا أنها لكثرة تعدادها وشدة معارفها صاروا كأنهم عين تلك التعقلات ، ونفس تلك الإدراكات .

فإن قال قائل : فعلى ما تقولونه انتم ؟ لم يبق لهذا القسم من الروحانيات إلا قبول الوجود عن الحق ، وقبول القدسية عن أضواء للوائح لجلال الحق ، وكل ذلك انفعال وتاثير ، فأين الأثر والفعل ؟

قلنا : إنها وإن كانت مستغرقـــة فى تلك التعقلات الإلهية للأضواء الصمدية ، إلا أنه لا يبعد أن تفيض عنها آثارها إلى عالم الأرواح أوعلى الأجرام الفلكية ، فيضان النور عن الشمس والحياة عن الروح ، وبهذا التقدير أنها تكون فعالة لا يبعد أن تكون مرتبة من مراتب تلك النفوس المشرقة ، اذا كانت أدنى حالا من غيرها ، فإنها تقبل تلك الأضواء عن ذلك الغير الذى هو أكمل منها (ا) ، كما أن الشمس والقمر ، وإن كانا فى العالم الجسمانى جوهرين علويين شريفين (ب) ، إلا أن القمر لما كان أضعف حالا من الشمس لا جـــرم صار يقبل النور عنها ، ثم أنه بعد قبول ذلك النور عن الشمس يصير فياضا على العالم الأرضى السفلى ، ولا يبعد ان يكون حال الروحانيات هكذا .

وأما الدرجة الثانية من عالم الأرواح والنفوس فهم الذين التفتوا

(ا) المخطوطة : منه

(ب) ايضا : سريعين

إلى تدبير عالم الاجسام ، وما توغلوا فى الاستغراق فى الحنين إلى الصمديــة ، بحيث يذهلهم ذلك عن الالتفات إلى أفق الأسفل الجسمانى ، وإن هذا القسم ايضا متفاوت (ا) فى الشرف ، فكل من كان تعقله لجسم أشرف وأقوى كان هو فى نفسه أعلى وأبهى .

ولما كان أعظم الموجودات فى الأفق الجسمانى هو العرش (٨ كان أقوى الأرواح المتعلقة بتدبير الأجسام هو الروح المتصرف فى كرة العرش ، ولا يبعد أن يكون هو المسمى بالروح الأعظم (٩ ، ولا يبعد أن يكون له قوى وفروع تلبث فى جنبات تلك الكرة ، وأن يكون لتلك الفروع فروع أخرى ، والإشارة إلى تلك الفروع فى قوله : " ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانيــة " (١٠ . و الإشارة إلى فروع الفروع بقوله : " وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم " (١١ .

ثم يليه فى الدرجــة الروح المتصرف فى الكرسى ، كما قال : " وسع كرسيه السموات والأرض " (١٢ .

ثم تليه الأرواح (ب) المدبرة بكرة زحل ، ثم بسائر كرات السموات وأجرام الكواكب على اختلاف درجاتها ومراتبها ، حتى ينتهى إلى الأرواح (ب) المدبرة لكرة القمر ثم لكرة الهواء ثم الماء والبحار والأرض وجبالها ، وكل ما ذكرناه على وفق كلام صاحب الشرع ، فإنه كان (الورقة ٢٦١و) يقول : "جاءنى ملك البحار "(١٣ ،

(ا) المخطوطة : متفاوتون
(ب) ايضا : الروح

فقال كذا وكذا (ا) ، وملك الجبال وملك الرعد وخازن الجنة وخازن النار ، فهذا الذى ذكرناه وشرحناه كما تقرر بالبرهان فقد تأكد بالوحى والقرآن .

واعلم أنك قد عرفت أن القسم الاول من اقسام الروحانيات أشرف من القسم الثانى(ب) ولا يبعد أن تسيح (١٤ من القسم الأول أنوار علوية شريفة على القسم الثانى فيقوى على تدبير هذه الأجسام بواسطة تلك الأنوار التى ساحت عليها من القسم الاول .

واعلم أنك بهذا الطريق الذى بيناه يظهر لك أن عالم النفوس والأرواح ابتدأت بالأشرف والأشرف منحطا إلى الأدون فالأدون، حتى بلغت أجزاء المراتب إلى الأرواح الأرضية وهى بالنسبة إلى الأرواح العامة كنسبة الأجساد الى الأجساد ، ثم إن الأرواح الأرضية فيما بينها تتفاوت تفاوتا شديدا فى الشرف والدناءة ، فأعلاها وأشرفها الأرواح البشرية وتليها الأرواح البهيمية وتليها القوى النباتية ، وهى أيضا من جنس الارواح ، وهى آخر مراتب عالم الأرواح ، فهذا هو الكلام فى مراتب القسم الثالث وهو الموجود الذى يؤثر و يتأثر معا .

وإنما القسم الرابع وهو الموجود الذى لا يؤثر ولا يتأثر البتة ، فهذا ممتنع الوجود فى العقول ، لأنا لما دللنا على أن ما سوى الواحد الأحد الحق ممكن الوجود لذاته واجب لغيره لزم أن كل ما سوى ذلك الواحد أنه قبل الأثر عنه ، ووجد به ، فيكون عنه ، فكان هذا

(ا) المخطوطة : كذى وكذى

(ب) أيضا : من قسم الثانى

القسم ممتنعا .

ومن الناس من يقول : الفضاء الذى لانهاية له ، والمدة التى لانهاية لها من هذا القسم ، وفيه اسرار دقيقة غامضة (ا) لايليق ذكرها فى هذا الموضع .

الفصـــل الثـــالث

فى بيان مراتب الأرواح البشريـــة

إعلم أن الكلام فى تلخيص هذا المطلوب لا يتهذب إلا بتقديم مقدمة ، وهى أنا نعلم بالبداهة (ب) انا نحب شيئا ونكره شيئا . فنقول : إما أن يكون هاهنا شئ يكون محبوبا لذاته ، وشئ مكروها لذاته . وإما أن يقال أن كل شئ فإنما يكون محبوبا لاشتماله على شئ اخر . وإنما يكون مكروها لا شتماله على شئ آخر ، وهذا القسم الثانى باطل لافضائه إما الى التسلسل (١ ، وإما إلى الدور (٢ ، وهما باطلان .

وهب أنا سلمنا صحة التسلسل والدور ، إلا انه (ج) على هذا التقدير لا يكون فى تلك السلسلـــة المادة ، والدائرة شئ يكون محبوبا فى نفسه ، فعلى هذا القول ، فإن كل شئ فانما يكون محبوبا لأجل اشتماله (د) على شئ آخر . فوجب القول بأنه ليس هاهنا محبوب البتة ولا مكروه البتة ، لكنا قد بينا ان العلم البديهى حاصل

(ا) المخطوطة : غميضة

(ب) ايضا : بالبديهة

(ج) ايضا : ان

(د) ايضا : لا شتماله ، على هامش المخطوطة : لاجل اشتماله

بأن هاهنا محبوبا و مكروها . هذا خلف ، فثبت ان هاهنا من هو محبوب لذاته ، وشئ هو مكروه لذاته .

ثم أنا لما بحثنا وتأملنا لم نجد شيئا يمكن أن يقال إنه محبوب لذاته سوى اللذة والكمال . وفى الحقيقة لا فرق بينهما ، لأن ما يكون لذيذا يكون سبباً لحصول كمال حال الملتذ ، وما يكون كمالا يكون لذيذا ، إلا أنا سمينا اللذيذ الجسمانى باللذة واللذيذ الروحانى[1] بالكمال .

وأيضا المكروه بالذات هو الألم والنقصان ، وفى الحقيقة لا فرق بينهما على ما تقدم تقريره فالكمال محبوب لذاته بذاته ، من حيث انه كمال ، والنقصان مكروه بذاته لذاته من حيث انه نقصان .

ومما يقرر هذه (الورقة ٢٦١ ظ) المقدمة بعد ما سبق البرهان القاهر وجوه :

الأول ان الناقص اذا وصف بصفات المدح فرح به وان كان يعرف ان القائل كاذب ، والكامل اذا وصف بصفات الذم حزن ، وان كان يعلم كذب القائل ، وما ذاك الا لأن تصور حصول الكمال لذاته لذيذ ، وتصور خيال النقصان مكروه لذاته .

الثانى إنك متى سمعت فى اخبار رستم واسفنديار[٣] شدة شجاعتهما واستيلائهما على الاقران دخل فى قلبك حب شديد لهما ، ولهذا السبب صار القاص يجمع العوام بأمثال هذه الحكايات يستخرجون الأموال منهم بهذه الطرق ، وذلك يدل على ان الكمال محبوب لذاته .

الثالث انا اذا حاولنا صنعة التجارة طلبنا من انفسنا انا لم اقدمنا

---

(١) المخطوطة : والروحاني

على تعب هذه الحرفة ، قلنا انما اتخذنا لطلب المال ، فاذا قلنا : ولم طلبنا المال ؟ قلنا : لنقدر به على تحصيل اللذات ، فاذاقلنا : لم طلبنا اللذات ؟ <قلنا> : بل قضى عقلنا أن اللذة مطلوبة بذاتها ، فكذا (ا) ايضا الكمال مطلوب لذاته .

واذا تقررت هذه المقدمة فنقول : الكمال إما ان يعز فى الذات او فى الصفات . اما الكمال فى الذات فهو ان يكون واجبا لذاته من حيث غير قابل للعدم والفناء بوجه البتة إلا ان تحصيل هذا الكمال محال لأن الشيء إما ان يكون واجبا لذاته أولا يكون ، فان كان واجبا لذاته كان الوجوب للذات (ب) حاصلا . والحاصل لا يمكن تحصيله وإن لم يكن واجبا لذاته ، امتنع ان ينقلب واجبا لذاته ، وما يمتنع وجوده لا يكون مطلوبا .

فثبت أن الكمال الحاصل بسبب الوجوب الذاتى ممتنع أن يكون مطلوبا ، بل الممكن لذاته لا يصير موجودا الا بسبب غيره ، وكلما كان موجودا لغيره كان واجب الوجود عند وجود ذلك الغير ، فيكون ذلك الغير هو الذى به يتم وجوب وجوده . ولما كان وجوب الوجود محبوبا بالذات ، فما يكون سببا لذلك الوجود يكون ايضا محبوبا ، فلهذا المعنى كل ما كان سببا لوجود الشيء ولبقائه على افضل احواله الفاضلة كان محبوبا بالذات ، وكل ما كان سببا لعدم الشيء فى نفسه ولعدم أحواله الفاضلة كان مكروها بالذات .

(ا) المخطوطة : فكذى

(ب) ايضا : الذات

ولما كان الحق سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته كان محبا لذاته ومحبوبا لذاته .

ولما كان من لوازم ذاته فيضان الممكنات عنه ، وقد بينا أن لوازم المحبوب محبوبة ، كانت أفعاله محبوبة ، فلهذا السبب قال : " يحبهم ويحبونه " (٤) . لما سمع بعض مشائخ الصوفية هذه الآية قال : إنه وإن أحبهم فهو بالحقيقة ما أحب إلا نفسه (٥) .

واما الكمال فى الصفات فلما تاملنا لم نجـد من هذا الجنس شيئا سوى العلم والقدرة ، فالعلم لما كان كمالا لذاته كان محبوبا لذاته .

إذا عرفت هذا فنقول : الأرواح البشرية ، لما عرفت انه لا سبيل لها إلى تحصيل الوجوب بالذات طمعت فى تحصيل الوجوب بالغير ، فلا جرم كل ما كان سببا لحياة الإنسان ولبقائه كان محبوبا له بالذات . وكل ما كان سببا لموته ولفنائه كان مكروها له بالذات .

وأما الكلام بالعلم والقدرة (الورقة ٢٦٢ و) ، فقد عرفت ، ان الأرواح البشرية لها انها قابلة ، ولها انها فاعلة ، فإذا توجهت إلى العالم الإلهى كانت قابلـة ، وإذا توجهت إلى العالم الهيولانى الجسمانى كانت فاعلة .

فأما كونها قابلة من العالم الإلهى ، فتارة تكون قابلة للوجود ، وتارة تكون قابلة للجلايا القدسية والصور الروحانية ، وهى العلوم .

وأما كونها فاعلة فى العالم الهيولانى ، فذلك لكونها متصرفة فى هذا العالم بالتركيب والتحليل على مقتضى الإرادة . ولما كان لانهاية لمراتب العلم والقدرة فذلك لانهاية لمراتب حب الإنسان بهذين الأمرين ،

ولا نهايـــة للخوض على تحصيل هذين المطلوبين ، لكنه يمتنع أن يحصل للإنسان علوم لانهاية لها وقدرة على مقدورات لانهاية لها . بل العلوم الحاصلة للأرواح البشرية وإن كثرت فهى متناهية ، والقدرة على الموجودات الهيولانية وإن كثرت فهى متناهية ، لا جرم لاتنتهى النفس الإنسانيـــة فى العلم والقدرة إلى درجة إلا وكان الحاصل منها أمورا (ا) غير متناهية ، لا جرم امتنع خلو جوهر النفس عن الحرص والطلب ، فحرص الإنسان على طلب المال ليس إلا انه يريد تحصيل القدرة على الجمادات ، وحرصه على طلب الجاه ، ليس إلا انه يريد تحصيل القدرة على أرواح العقلاء ، وحرصه على منازعة الأشكال ، ومصارعـــة الأبطال ليس إلا انـــه يريد أن يكون قادرا ويكره أن يكون (ب) مقدورا (ج) ، كل ذلك راجع إلى أصل القدرة التى هى صفة الكمال .

ولو أن الإنسان صار نافذ الحكم على بلدة واحدة دعته نفسه إلى أن يصير نافذ الحكم فى الإقليم ، ولو وجد ذلك دعته نفسه إلى أن يصير نافذ الحكم فى الأقاليم والبحار والجبال ، بل ربما دعته نفسه إلى التعلق بأجرام الأفلاك والكواكب ، بل قد لا يقصد ذلك لعلة تتعذر هذه القدرة عليه ، فامتناع الإنسان عن هذا الطلب يكون لقيام المانع لالعدم المقتضى .

(ا) المخطوطه : امور

(ب) ايضا : تكون

(ج) ايضا : مقدورات

ثم ها هنا دقيقة أخرى ، وهي أن الإنسان قبل وجدان لذة القدرة والمملكة لا يكون عظم الرغبة فى تحصيل هذه الحالة ، فإذا ذاقها والفها إزداد تشوقه إلى تحصيلها ورغبته فى الوصول إليها والازدياد منها ، لأن مثاله فى هذا الحب مثال الذوق ، مثاله من سمع إسم امرأة جميلة فعشقها بمجرد سماع الاسم وما رءاها ، ثم إذا ذاق لذة النفاذ والمملكة كان أحب امرأة على أنه رءاها وارتضاها والتذ بمخالطتها ، فأما تلك المخالطة مما تقوى العشق فى جوهر الروح ويزيد العاشق حرصاً على المخالطة ، فكذلك هاهنا كلما كان وصوله إلى المراتب العالية فى الدولة والمملكة أكثر كان حرصه على الإزدياد منها أقوى وأكمل ، فثبت بما ذكرنا انه لانهاية لحرص الإنسان على طلب العلم وعلى طلب القدرة ، وثبت ان جملة العالم الجسمانى (ا) متناهية ، فلو قدرنا إنسانا واحدا استولى عليه بكليته لكان الحاصل عنده مملكة متناهية .

وقد بينا أنه يطلب قدرة غير متناهية ، فثبت أن الإنسان الواحد لوقدر على كل العالم الجسمانى لم يسكن عن طلب الإزدياد ، ولوحصل عند الإنسان علم بجميع ما دخل فى الوجود لكان حرصه على طلب العلم باقيا ، لما بيناه ان الحاصل عنده من مراتب القدرة والعلم < مقدور متناه > (ب) ويكون الغائب عنه مقدورا (ج) غير

(ا) المخطوطه" : الجسمانيه"

(ب) ايضا : بياض طويل ، وعلى الهامش : " متفاوتا متناهيا "

(ج) ايضا : مقدور

[متناه] (الورقة ٢٦٢ظ) فلهذا السبب قال صاحب الشريعة ﷺ : " منهومان لا يشبعان طالب علم وطالب دنيا " (١٦.

إذا عرفت هذا فنقول : أما تحصيل القدرة على التصرف فى الأفق الأسفل (ا) وهو العالم الجسمانى ، فهو وإن كان كمالا إلا انه يلزمه أمر محذور (ب) ، وهو أن قدرة النفس على التصرف فى العالم الجسمانى مشروط ببقاء تعلق النفس بالجسد ، ثم هذا التعلق منقطع ، وعند انقطاعه تزول تلك القدرة بزوال المعشوق بعد طول الإلف به زوالا لا يسكنه (ج) تحصيله ، يوجب البلاء العظيم و الشوق المعلق المهلك ، فلأجل الحذر عن الوقوع فى هذا المحذور صار هذا المطلوب مرغوبا عنه .

وأما اشتغال النفس بطلب كمال العلم فهو لذة فى الحال وسعادة فى الإستقبال ، وذلك لأن تصرف النفس فى العالم الجسمانى مشروط بتعلق النفس بالبدن .

أما قبول النفس للجلايا القدسية (٧ والمعارف الإلهية ، فغير موقوف على تعلق النفس بالبدن ، بل هذا التعلق كالعائق عن حصول كمالها ، فإذا انقطع هذا التعلق اشرقت تلك الجلايا الالهية ، فثبت بما ذكرنا أن التوجه إلى الافق الأعلى لطالب قبول الجلايا الالهية يوجب الكمال فى الحال والإستقبال .

(ا) المخطوطة : الاعلى، وعلى الهامش : " لعله الاسفل "
(ب) ايضا : محدود
(ج) ايضا : لا يمكنه

وأما التوجه إلى الافق الأسفل لأجل حصول الإستيلاء على العالم الجسماني ، فهو وإن كان يوجب لذة فى الحال ، إلا أنه يوجب الألم العظيم بعد الموت ، فلهذا السبب أطبق العقلاء على أنه يجب على كل العقلاء أن يشتغلوا بتوجه الروح إلى العالم الأعلى ولصرفها عن العالم الأسفل ، فإن المتوجهين إلى عالم القدس وجدوا بقاء بلافناء وعزا بلا ذل ولذة بلا ألم وأمنا بلا خوف .

إذا عرفت هذا ظهر ان النفوس (٨ على ثلثة أقسام [ا] :

فأعلاها درجة المتوجهين إلى العالم الالهى المستغرقين [ب] فى تلك الأنوار الصمديـــة والمعارف الالهية ، وهم المسمون فى القرآن تارة بالسابقين حيث قال : "والسابقون السابقون ، أولئك المقربون" (٩ و تارة بالمقربين حيث قال : " فأما إن كان من المقربين "(١٠ .

والدرجة الوسطى هى النفوس التى لها التفات إلى العالمين ، فتارة تترقى إلى العالم الأعلى بالعبودية والخضوع ، وتارة تنزل إلى العالم الأسفل بسبب التـــدبـير و التصرف ، و هم أصحاب الميمنـــة والمقتصدون .

والدرجة الثالثة هم المتوجهون إلى العالم الأسفل ، المتوغلون فى طلب لذاته ، وهم أصحاب الشمال والظالمون .

فالعلم الهادى إلى طريق المقربين هو علم الرياضة الروحانية ، والعلم الهادى إلى طريق أصحاب اليمين هو علم الأخلاق .

(ا) المخطوطة : اقسام ثلثة

(ب) ايضا : المستغرقون

الفصل الرابع

فى البحث عن ماهيـــة جوهر النفس

إعلم أن الذى يشير إليه كل أحد بقولـــه : " أنا جئت " ، يقول : " أنا انصرف " و " أنا سمعت " و " أنا فهمت " و " أنا فعلت " شئ غير هذه البنيـــة (ا الظاهرة المحسوسة ، ويدل عليه المعقول والمنقول .

أما المعقول فمن وجوه : الأول أن نقول النفس واحدة ، ومتى كانت واحدة وجب أن تكون مغايرة لهذا البدن ولكل واحد من أجزائـــه .

أما المقدمة الأولى ، وهو قولنا : إن النفس واحدة ، فنحن هاهنا بين مقامين ، تارة ندعى العلم البديهى ، وتارة نقيم البرهان على صحة هذا المقام .

أما الأول وهو إدعاء البديهية ، فنقول : المراد من النفس ما إليه يشير كل أحد إلى ذاته المخصوصة بقوله(الورقة ٢٦٣و) : "أنا" ، وكل أحد يعلم بالضرورة ، إذا أشار إلى ذاته المخصوصة بقوله : "أنا" فإن ذلك المشار إليه واحد غير متعدد .

فإن قيل لم لا يجوز أن يكون ذلك الشئ المشار إليه واحدا ، إلا أنه مركب من أشياء كثيرة : قلنا : إنه لا حاجة بنا فى هذا المقام إلى إبطال هذا السوال ، بل نقول المشار إليه بقوله : " أنا " ، معلوم بالضرورة انه شئ واحد ، فأما ان ذلك الواحد ، هل هو واحد مركب من أشياء كثيرة ، أم هو واحد فى نفسه وذاته وحده وحقيقته مما لا

حاجة إليه فى هذا المقام البتة .

وأما المقام الثانى وهو مقام الإستدلال ، والذى يدل على توجه النفس وجوه :

الأول إن الغضب عند بقائه يحدث عند محاولة دفع المنافى ، و طلب الملائم مشروط بالشعور بكون الشئ ملائما ومنافيا .

فالقوة الغضبية التى هى قوة دافعة للمنافى (ا) على سبيل الإختيار و القصد ، لأن القصد إلى الجذب تارة وإلى الدفع أخرى ، مشروط بالشعور بالشئ ، فالشئ المحكوم عليه بكونه دافعا للمنافى على سبيل الإختيار لابد وأن يكون من وجه له شعور وبكونه منافيا ، والذى يغضب لابد وأن يكون هو بعينه مدركاً ، والذى يشتهى لابد وأن يكون بعينه مدركا . فثبت بهذا البرهان أن الادراك والغضب والشهوة صفات ثلثـــة لـــذات واحدة لا أنها صفات متباينـــة فى محال مختلفـــة .

الحجة الثانية أنا إذا فرضنا جوهرين مستقلين يكون كل واحد منهما يستقل بفعله الخاص ، امتنع أن يكون إشتغال أحدهما بفعلـــه الخاص به مانعا للآخر من الإشتغال بفعله الخاص به .

وإذا ثبت هذا ، فنقول : لو كان محل الفكر جوهرا ومحل الغضب جوهرا ثانيا ومحل الشهوة جوهرا ثالثا (ب) وجب أن لا يكون اشتغال القوة الغضبية بفعلها مانعا للقوة الشهوانية من الإشتغال بفعلها و لا بالعكس ، لكن التالى باطل ، فإن إشتغال الإنسان بالشهوة والصبابة

(ا) المخطوطة : للمبانى

(ب) ايضا : ثانيا

اليها يمنعه من الإشتغال بالغضب والانصباب إليه وبالعكس ، فعلمنا أن هذه الأمور الثلاثة ليست مبادئ مستقلة بل هى صفات مختلفة لجوهر واحد ، فلاجرم كان اشتغال ذلك الجوهر بأحد هذه الأفعال مانعا له عن الإشتغال بالفعل الأخر .

الحجة الثالثة أنا إذا ادركنا شيئا فقد يكون الإدراك سببا لحصول الشهوة ، وقد يصير سببا لحصول الغضب ، فلو كان الجوهر المدرك مغايرا للذى يغضب والذى يشتهى ، فحين أدرك صاحب الإدراك لم يكن ولاخبر عند صاحب الشهوة ولاعند صاحب الغضب ، فوجب أن لا يترتب (ا) على هذا الإدراك إلا حصول الشهوة ، وهو حصول الغضب وحيث حصل هذا الترتيب علمنا أن صاحب الإدراك بعينه هو صاحب الشهوة ، وهو أيضا صاحب الغضب .

الحجة الرابعة : حقيقة الحيوان أنه جسم دون نفس ، حساسة متحركة بالإرادة ، فالنفس لا تمكن أن تتحرك بالإرادة إلا عند حصول الداعى ، ولامعنى للداعى إلاالشعور بخير يرغب فى تحصيله ، أوشر يرغب فى دفعه ، فهذا يقتضى أن يكون المتحرك (ب) بالإرادة هو بعينه حاسا بالخير والشر والمؤذى والمضر .

فثبت بما ذكرنا أن النفس الإنسانية شئ واحد ، وثبت أن تلك النفس هى المبصرة والسامعة والشامة والذائقة واللامسة ، وهى الموصوفة بعينها بالتخيل والفكر (الورقـة ٢٦٣ ظ) والتذكر وتدبير البدن واصلاحـه .

(ا) المخطوطة : لا ترتب

(ب) ايضا : المحرك

إذا عرفت هذا فلننتقل إلى اثبات المقدمة الثانية وهى أنه لما كان الأمر كذلك لم يكن النفس هذا البدن ولا شيئا من أجزائه .

أما أن النفس يجب أن لا يكون جملة هذا البدن فلأنا علمنا بالضرورة أن القوة الباصرة غير سارية فى جملة أجزاء البدن ، وكذا (ا) القوة السامعة والذايقة والشامة ، وكذا (ا) القول فى القوة الفكرية والذكرية والمتخيلة وكذا (ا) القول فى الشهوة والغضب . والعلم بأن هذه القوى غير سارية فى جميع أجزاء البدن ، علم بديهى اولى بل هو من أقوى البديهيات واجلها واجلاها .

وأما أن النفس يجب أن لا يكون عبارة عن شئ من أجزاء هذا البدن ، فالدليل عليه أنا نعلم بالضرورة أنه ليس فى البدن جزأ واحدا هو بعينه موصوف بالأبصار ولا بالسماع وبالذوق وبالفكر وبالذكر ، بل الذى يتنادى فى أول الأمر إلى الخاطر أن الابصار مخصوصة بالعين وكذا (ا) القول فى سائر الإدراكات وسائر الأفعال .

وإما أن يقال أنه حصل فى البدن جزء واحد ، ذلك الجزء هو مخصوص بكل هذه الادراكات ، وكل هذه الأفعال . فالعلم الضرورى حاصل بأنه معدوم ، فثبت أن النفس الإنسانية شئ واحد موصوف بهذه الإدراكات وبجملة هذه الأفعال ، فثبت بالبداهة (ب) أن جملة البدن ليس كذلك ، وشئ من أجزاء البدن أيضا ليس كذلك ، فحينئذ يحصل اليقين ان النفس شئ مغاير لهذا البدن ولكل (ا) واحد من أجزائه ،

(ا) المخطوطة : كذى

(ب) ايضا : بالبديهة

وهو المطلوب .

ولنقرر هذا البرهان بعبارة أخرى ، فنقول : إنا نعلم بالضرورة أنا إذا أبصرنا شيئا عرفناه وإذا عرفناه اشتهيناه أو كرهناه ، فإذا اشتهيناه حركنا أبداننا إلى القرب منه فلابد من القطع بأن المبصر لذلك الشئ والعارف به والمشتهى له والمحرك إلى التقرب منـــه واحد ، إذ لو كان المبصر شيئا والعارف شيئا ثانيا ، والمشتهى شيئا ثالثا والمحرك رابعا (ب) لكان الذى ابصر لم يعرف والذى عرف لم يشته ، والذى اشتهى لم يحرك ، لكن من المعلوم أن ابصار شئ لا يقتضى كون شئ عالما <و> لا يقتضى كون شئ أخر شبيها له .

وأيضا فإنا نعلم بالضرورة أن الرائى للمرئيات " أنا " وإنى لما رأيتها عرفتها ولما عرفتها فقد اشتهيتها ولما اشتهيتها طلبتها ، وحركت الأعضاء إلى القرب منها ، ونعلم أيضا بالضرورة ان الموصوف بهذه الروية وبهذا العلم وبهذه(ج) الشهوة وبهذا التحريك شئ واحد لا أشياء كثيرة .

فالعقلاء قالوا الحيوان لا بد وأن يكون حساسا متحركا بالإرادة ، وذلك لأنه إن لم يحس بشئ البتة لم يشعر بكونه ملائما وبكونه منافرا ، وإذا لم يشعر بذلك إمتنع كونه مريدا للجذب أو للدفع ، فثبت أن الشئ الذى يكون متحركا (د) بالإرادة فإنه بعينه يجب أن يكون حساسا ، و ثبت ان المدرك بجميع الإدراكات والمباشر لتحريك جميع الأعضاء شئ

(ا) المخطوطة : و بكل
(ب) ايضا : تابعا
(ج) ايضا : وبهذا
(د) ايضا : محركا

واحد فى الإنسان ، لأنا إذا تكلمنا فقد عقلنا أولا معنى ، ثم ردنا أن نعرف غيرنا ذلك المعنى ثانيا ، ثم انا باختيارنا أدخلنا تلك الحروف والأصوات ثالثا لنعرف غيرنا بواسطة (الورقة ٢٦٤و) تلك الحروف والأصوات تلك المعانى التى عرفنا .

إذا ثبت هذا فنقول : إن كان محل العلم والإدراك هو بعينه محل تلك الحروف والأصوات لزم أن يقال أن محل العلوم والإدراكات هو الحنجرة واللهاة واللسان . ومن العلوم بالضرورة أن الأمر ليس كذلك .

وإن قلنا : إن محل العلوم والإدراكات هو القلب ، ومحل الحروف والأصوات أيضا هو القلب ، فذاك أيضا معلوم البطلان بالضرورة .

وإن قلنا : إن محل الكلام هو الحنجرة واللهاة واللسان ، ومحل العلوم والإدراكات هو القلب والدماغ ، ومحل القوة هو الأعصاب والأوتار والعضلات كنا قد فرعنا هذه الأمور على الأعضاء المختلفة ، لكنا أبطلنا ذلك .

وقد بينا أن المدرك لكل المدركات بتلك (١) الإدراكات و المحرك لجميع الأعضاء بكل التحريكات بحيث أن تكون شيئا واحدا، فلم يبق إلا أن يقال محل الإدراك فى البدن شئ سوى هذه الأعضاء ، وأن هذه الأعضاء جارية مجرى آلات وأدوات له ، فكما أن النجار يفعل أفعالا مختلفة بواسطة آلات مختلفة ، فكذلك النفس تبصر بالعين وتسمع بالأذن وتتفكر بالدماغ وتفعل بالقلب ، فهذه الأعضاء آلات للنفس و

(١) المخطوطة : تلك

ادوات لها ، وذات النفس جوهر مغاير لها مفارق عنها بالذات متعلق بها تعلق التصرف والتدبير .

وهذه الحجة برهان قاهر فى إثبات هذا المطلوب .

الحجة الثانية : لو كان الإنسان عبارة عن هذا الجسد لكان إما أن يقوم بكل واحد من الأجزاء حياة وعلم وقدرة وإرادة له بمجموع الاجزاء <أو لا> ، والقسمان باطلان ، فبطل القول بكون الإنسان عبارة عن هذا الجسد .

أما بطلان القسم الأول فلأنه يقتضى أن يكون كل واحد من أجزاء هذا البدن حيا عالما مريدا قادرا على سبيل الإستقلال ، فوجب أن لا يكون الإنسان (ا) الواحد حيا واحدا قادرا وأحدا ، بل أحياء ، علماء، قادرين (ب) ، وحينئذ لا يبقى بين الإنسان الواحد وبين أشخاص كثيرين من الناس ربط بعضهم ببعض بسلسلة واحدة . لكنا نعلم بالضرورة فساد هذا القول لأنى أجد ذاتى ذاتا واحدة وحيوانا واحدا لا حيوانات كثيرين لأن بتقدير أن يكون كل واحد من أجزاء هذا الجسد حيوانا على حدة ، فحينئذ لا يكون لكل واحد منها خبر عن حال صاحبه ، فيجوز أن يريد هذا الجزء أن يتحرك إلى هذا الجانب ويريد الجزء الآخر أن يتحرك إلى جانب آخر ، فحينئذ يقع التدافع بين أجزاء البدن الواحد كما يقع بين الشخصين ، وفساد ذلك معلوم بالضرورة .

(ا) المخطوطة : للانسان

(ب) ايضا : قادرون

وأما بطلان القسم الثانى فإنه يقتضى قيام الصفة الواحدة بالمحل الكثير ، وذلك معلوم البطلان بالضرورة ، ولأنه لو جاز حلول الصفة الواحدة دفعة واحدة فى المحال الكثيرة لجاز حصول الجسم الواحد دفعة واحدة فى الاحياز الكثيرة ، وذلك معلوم البطلان بالضرورة . ولأن بتقدير أن يحصل الصفـــة الواحدة دفعة واحدة فى المحال المتعددة ، فحينئذ يكون كل واحد من تلك الأجزاء حيا عالما قادرا فيعود الأمر إلى كون هذه الجثة الواحدة أناسا كثيرين لاإنسانا (الورقة ٢٦٤ظ) واحدا ، ولما ظهر فساد هذين القسمين ثبت أن الإنسان ليس هو هـــذه الجثـــة .

فإن قالوا : لم لايجوز أن يقال أنه تقوم الحياة بالجزء الواحد ، ثم أن تلك الحياة تقتضى ضرورة جملة الأجزاء حيا ، قلنا هذا باطل ، لأنه لامعنى للحياة إلا الحيية ولا للعلم إلا العالمية ، إلا أنا نقول : إن حصل فى مجموع الأجزاء حييـــة واحـــدة ، وعالميـــة واحدة ، فقد حصلت الصفة الواحدة فى المحال الكثيرة ، وهو محال ، وإن حصل فى كل جزء حيية واحدة على حدة وعالميـــة واحدة على حدة عاد ماذكرنا من كون الإنسان الواحد أناسا كثيرين ، وذلك الفساد معلوم بالضرورة .

الحجة الثالثة : لو كان الذى يشير إليه الإنسان بقوله " أنا " موجوداً متحيزا (١) لايتبع أن يشير إلى نفسه بقوله "أنا" ويعلم المتحيز لكن التالى كاذب فالمقدم كاذب .

بيان الشرطية أنه لو كان المشار إليه بقوله "أنا" متحيزا مخصوصا

---

(١) المخطوطه" : موجود متحيز

لكان المتحيز احد جزئى الماهية ، ويمتنع حصول العلم بالماهية إلا عند العلم بكونه متحيزا .

وأما بيان كذب التالى فلأن الإنسان عند اهتمامه بمهم من المهات قد يقول : تفكرت وعقلت وفهمت ، ومع هذه الحالة قد يكون عالما بذاته المخصوصة مع أنه قد يكون غافلا عن استحضار ماهية المتحيز والحجم وذلك يفيد صحة ما قلنا .

فإن قيل ما الدليل على أن العالم (ا) بالماهية يجب أن يكون عالما باجزائها ، ثم يقول لم لا يجوز أن يقال : أجزاءها المخصوصة ماهية يلزمها المتحيز به ، وماهية اللازم مغايرة لماهية الملزوم ، وعلى هذا التقدير لا يلزم من علمنا بذواتنا المخصوصة علمنا بماهية المتحيز .

ثم نقول : لا نسلم أنا نعقل ذواتنا المخصوصة مع ذهولنا عن معنى الحجم والتحيز .

قوله انا قد نقول "علمت وفهمت وتفكرت" حال ما اكون (ب) غافلا عن معنى التحيز والحجمية .

قلنا لم لا يجوز أن يقال العلم بالتفصيل (ج) وإن غاب ، إلا ، أن العلم به على سبيل الجملة حاصل .

ثم نقول : كما أنا نعلم ذواتنا المخصوصة حال الذهول عن الجسم فكذلك(د) قد نعقل ذواتنا المخصوصة حال الذهول عن استحضار ماهية النفس ، وحال الذهول عن استحضار موجود لا يكون جسما ولا يكون جسمانيا ، فما أوردتموه علينا فهو وارد عليكم .

والجواب عن الأول أنه لا حقيقه لذلك المركب إلا تلك الأجزاء ،

(ا) المخطوطة : العلم
(ب) ايضا : نكون .
(ج) ايضا : العلم التفصيل
(د) ايضا : فلذلك

فالعالم بذلك المركب (ا) يكون لا محالة عالما بتلك الأجزاء ، وإلا لزم كون الشئ الواحد معلوما <و> غير معلوم معا وهو محال .

وعن الثانى أنا نعلم بالضرورة أن ذواتنا ذوات قايمة بأنفسها ، فلو جعلنا المتحيز لازما من لوازمها لوجب كون التحيز صفة من صفات نفوسنا وذواتنا وذلك محال ، لأن التحيز لو كان صفة لشئ آخر لكان ذلك الشئ الآخر ، إن كان متحيزا يلزم افتقاره إلى محل آخر ويلزم التسلسل ، وإن لم يكن متحيزا كان مجردا عن الوضع والجزء ، والمتحيز مختص بالوضع والجزء ، وحلول ماله وضع وحيز فيما لا وضع له ولا حيز له محال .

وعن الثالث أن العلم بالشئ عبارة عن الشعور به على وجه يميز بينه وبين غيره ، فلما أمكننا أن نعقل ذواتنا حال كوننا غافلين عن التحيز والحجم غير شاعرين به فقد حصل الغرض .

وعن الرابع (الورقة ٢٦٥ و) نفسى عبارة عن ذاتى المجردة المخصوصة فيستحيل أن أعرف ذاتى المخصوصة حال ما أكون غافلا عن نفسى ، بل يمكن أن أعرف نفسى حال ما أكون غافلا عن وصفها بأنها ليست متحيزة ولا حالة فى المتحيز إلا أن قولنا أن الشئ الفلانى ليس متحيزا ولا حالا فى المتحيز عبارة عن سلب غيره عنه مغاير لذاته المخصوصة لأن حقيقة الموجود (ب) ليست عين عدم غيره ، فثبت أن هذه السلوب (٢ مغايرة لتلك الذات المخصوصة ، فلا جرم جاز العلم

(ا) المخطوطة : فالعالم بذلك الاجزاء المركب ،
(ب) ايضا : الموجودة

بتلك الذات المخصوصة حال الذهول عن تلك السلوب .

ولأنا قد دللنا على أن بتقدير كون النفس جسما مخصوصا كان الجسم جزأ من أجزاء الماهية ، وعلى هذا التقدير يمتنع شعوره بالنفس حال الذهول عن الجسم فظهر الفرق .

الحجة الرابعة على أن الإنسان ليس عبارة عن هذا الجسد ، أن نقول : هذا الجسد اجزاؤه واقعة فى التبدل ابدا ، والمشار إليه لكل أحد بقوله "أنا" باق (ا) مستمرا .

أما المقدمة الأولى فجلية (ب) ، وذلك لأن جسد الإنسان جوهر رطب ، والحرارة إذا عملت فى الرطوبة اصعدت عنها البخارات ، وذلك يوجب إنحلال بدن الإنسان ، ولهذا السبب احتاج بدن الإنسان إلى الغذاء ليقوم الغذاء ببدل ما يتحلل ، فثبت أن التحلل والذوبان دائم الحصول فى بدن الإنسان ، وأيضا فبدن الإنسان حال ما كان طفلا كان منا أو منين أو ثلاثة أمناء ، وحال صيرورته شابا قد يبلغ سبعين منا وأكثر ، وذلك يوجب كون أجزائه فى التبدل ، وأيضا الإنسان قد يكون سمينا فيصير هزيلا ، ثم يعود سمينا ، فالأجزاء قد تبدلت بالزيادة والنقصان . وأيضا فانا نشاهد ونحس كون هـــذه الأجزء الجسدانية واقعة فى الإنحلال بسبب العرق وسائر الرطوبات ، فثبت أن الجسد واقع أبدا فى الانحلال والذوبان .

وأما المقدمة الثانية : وهى أن المشار إليه لكل واحد بقوله "أنا" غير واقع فى التبدل ، والأمر فيه ظاهر ، لأنى أعلم بالضرورة أنى

(ا) المخطوطة : باقيا

(ب) ايضا : مجليه

الآن عين ما كنت موجودا قبل هذا بعشرين سنة ، والإنسان إذا قطعت يداه ورجلاه وقلعت عيناه فإنه يعلم بالضرورة أنه عين الإنسان الذى كان موجودا قبل ذلك فثبت بما ذكرنا أن الجسد بجميع أجزائه واقع فى التبدل ، وثبت أن المشار إليـه لكل أحد بقوله " أنا " عين هذا الجسد وغير كل واحد من أجزاء هذا الجسد .

واعلم أنه يبقى هاهنا سوال واحد (ا) ، وهو أن يقال لم لا يجوز أن يقال هذا الجزء المحسوس يشتمل على أجزاء أصلية باقية من أول العمر إلى أخره مصونة عن الإختلال والإنحلال .

وأما سائر الاجزاء فإنها واقعة فى الانحلال والتبدل ، والإنسان عبارة عن تلك الأجزاء الأصلية ، إلا اننا نقول (ب) : ظهر على جميع التقديرات أن الانسان ليس عبارة عن جميع هذا الجسد المحسوس وعن هذا الهيكل الظاهر ، فأما أن يقال انـه عبارة عن أجزاء مخصوصة سارية فى تضاعيف هذا الجسد ، فنقول : الفلاسفة يدفعون هذا الاحتمال بناء على مقدمتين :

أحدهما ، أن الأجسام متماثلة (٣ ، وبرهانه أن الاجسام لا شك (الورقة ٢٦٥ ظ) أنها متساويـة فى طبيعة الحجمية والإمتداد ، فلواختلفت نفس بعد ذلك فى ماهياتها ، لكان ما به المخالفة مغايرا (ج) لما بـه المشاركة لا محالة . فيلزم ان تكون تلك الخصوصيات مغايرة لطبيعة الحجمية والامتداد ، ولو كان كذلك لكان إما ان يكون كل

(ا) المخطوطة : سوالا واحدا
(ب) ايضا : الا انها تقول
(ج) ايضا : مغاير

واحد من هذين الاعتبارين ذاتا والآخر (ا) صفة . والأول محال ، لان على هذا التقدير تكون طبيعة الجحجمية والامتداد ذاتا مستقلة بنفسها .

اقصى ما فى الباب أنه حصل فى الوجود ذات اخرى ، إلا أن حصول هذه الذات لا توجب وقوع المخالفة فى الذات الاولى ، وحينئذ يرجع القول إلى أن الاجسام متماثلة .

وأماالقسم الثانى ، وهوأن يكون احد الاعتبارين ذاتاوالآخر صفة ، فنقول : إما أن يقال إن طبيعة الحجمية هى الذات ، والذى به حصلت المخالفة ذات ، او(ب) <ان> الحجمية التى حصلت بها المشاركة صفة، فإن كان الأول فحينئذ كانت الذوات متساوية فى تمام الماهية ، إلا أنها مختلفة فى الصفات العرضية ، وذلك لا يمنع (ج) قولنا . وإن كان الثانى لزم كون الحجمية والتحيز صفة وقد ابطلناه . فثبت بهذا البرهان أن الأجسام متماثلة .

والمقدمة الثالثة أن واجب الوجود لذاته عام الفيض ، ويمتنع أن يختص أحد المثلين بخاصية ، وانه لا يحصل فى الثانى ، وهذه المقدمة فلسفية محضة .

وإذا ثبت هذا ، فنقول : تلك الأجزاء الأصلية البدنية مساوية للأجزاء الفرعية فى تمام الماهيـة والحقيقة ، فكانت نسبة الأحوال الموجبة للإنحلال والذوبان إليها وإلى غيرها على السوية ، ويمتنع ان يقال ان واجب الوجود لذاته خص بعض تلك الأجزاء بالإبقاء

(ا) المخطوطة : وللاخر
(ب) ايضا : و الحجمية
(ج) ايضا : لايمتنع

والصون عن الذوبان ، لما ذكرنا أن الفيض عام و التخصيص محال ، فإذا كان الأمر كذلك وثبت حصول الذوبان والإنحلال فى جميع الأجزاء البدنية فيندفع (١) هذا السوال .

الحجة الخامسة المشار إليه لكل واحد بقوله " أنا " قد يكون معلوما لـــه حال كونه غافلا عن جميع الأجزاء الجسدانية الظاهرة والباطنة ، فإن الإنسان حال إهتمامه بمهم قد يقول " تفكرت" و " سمعت " مع أنه يكون حال تكلمه بهذا الكلام غافلا عن وجهـــه ويده وقلبه ودماغه وسائر أعضائه ، والمشعور به مغاير للمغفول عنه ، وإلا لزم أن يصدق على الشئ الواحد كونه مشعورا به غير مشعور به ، فيلزم إجتماع النقيضين فى الشئ الواحـــد وهو محال ، وهذا البرهان إنما يكمل بالعود إلى ما ذكرناه فى البرهان الثالث .

الحجة السادسة : أنا لما تأملنا فى أحوال النفس رأينا أحوالها بالضد من أحوال الجسم وذلك يدل على أن النفس ليست بجسم ، و تقريره من وجوه :

الأول : إن كل جسم يحصل فيه صورة بعد صورة أخرى من جنس الصورة الأولى لا يحصل إلا بعد زوال الصورة الأولى عنه زوالا تاما ، مثاله أن الشمع إذا حصل فيه شكل التثليث فإنه يمتنع أن يحصل فيه شكل التربيع والتدوير إلا بعد زوال الشكل الأول عنه . ثم إنا وجدنا الحال فى قبول النفس تصور المعقولات بالضد من ذلك ، فإن النفس <التى> لم تقبل صورة عقلية يعسر قبولها لشئ من الصور العقلية ، فإذا قبلت صورة واحدة صار قبولها للصورة الثانية أسهل ،

(١) المخطوطه : فندفع

وإذا قبلت الصورة الثانية صار قبولها للصورة الثالثة ، (الورقة ٢٦٦و) اسهل ، غير أن النفس لا تزال على صورة بعد صورة أبدا من غير أن تضعف فى وقت من الأوقات ، بل كلما كان قبولها للصور أكثر ، صارت الصفة المتقدمة أقوى وأكمل ظهورا ما قبل ذلك ، ولهذا السبب يزداد الإنسان فهما وادراكا ، كلما ازداد ارتياضا وتخرجا فى العلوم ، فثبت أن فعل النفس للصور العقلية على خلاف قبول الجسم للصور الحالـة فيه ، وذلك يدل على أن النفس ليست بجسم .

الثانى أن المواظبة على الأفكار الدقيقة والتاملات العميقة لها أثر فى النفس وأثر (ا) فى البدن .

أما أثرها فى النفس فهو إخراجها للنفس من القوة إلى الفعل ، وفى التعقلات والإدراكات ، وكلما كانت الأفكار أكثر كان حصول هذه الأحوال أكمل ، وذلك غاية كمالها ونهاية شرفها وجمالها (ب) .

وأما أثرها فى البدن ، فهو أنه يوجب استيلاء النفس على البدن واستيلاء الذبول عليه وهذه الحالة <إن> استمرت لا نتهت إلى الماليخوليا وموت البدن .

فثبت بما ذكرنا أن هذه الأفكار توجب حياة النفس وشرفها وجمالها (ج) ، وتوجب موت البدن ونقصانه وإختلاله ، فلو كانت النفس هى البدن لصار الشئ الواحد بالنسبة إلى الشئ الواحد سببا لكمالـه و نقصانه معا ولحياته وموته معا وذلك محال .

(ا) المخطوطة : اثرا
(ب) ايضا : ولجلالها
(ج) ايضا : ولجمالها

الثالث أنا شاهدنا أنه ربما كان بدن الإنسان ضعيفا نحيفا، فإذا لاح له نور من أنوار عالم القدس ، وتجلى له سر من أسرار عالم الغيب حصل لذلك الإنسان قوة عظيمة واستيلاء شديد ، ولم يعبأ بحضور أكابر السلاطين ، ولم يتأثر من حضور العساكر الكثيرة والأهوال الشديدة ولم يثبت لها وزنا ولا قدرا .

ولولا أن النفس شئ سوى البدن وان النفس إنما تحيي وتقوى بغير ما به يحيي البدن . وإلا لما كان الأمر كذلك بل من تأمل حق التأمل عرف كل ما هو سبب لحياة البدن ولقوته فهو سبب لموت النفس وضعفها ، وكل ما هو سبب لحياة النفس وقوتها فهو سبب لموت البدن وضعفه .

الرابع أن أصحاب الرياضات والمجاهدات كلما أمعنوا فى قهر القوى البدنية وبتجويع الحس قويت قواهم الروحانية واشرقت اسرارهم بالمعارف الإلهية .

وكلما امعن الإنسان فى الأكل والشرب وقضـــاء الشهوات الجسدانية صار كالبهيمة (٤ وبقى محروما عن آثار النطق والعقل والفهم والمعرفة .

ولولا أن النفس شئ غير البدن وأن سعادتها مغايرة بسعادة البدن ، وقوتها غير قوة البدن ، وإلا لما كان الأمر كذلك .

الخامس أن الإنسان حال النوم يصير ضعيف البدن قوى النفس حتى أنه عند النوم ليطلع على ما يعجز عن الإطلاع عليه حال اليقظة، ولو كانت النفس شيئا (ا) غير الجسد لامتنع أن يكون حال النوم

(ا) المخطوطه : شئ

كذلك .

فهذا مجموع ما لخصناه وحصلناه فى إثبات أن النفس شئ غير الجسد ، وأما الدلائل التى ذكرها من تقدم [فقد] (ا) لخصناها فى كتبنا وبحثنا عنها واعترضنا عليها بما لم يبق للقايل فيها شك وارتياب .

السادس: قال بعضهم إذا تفحصنا أمر النفس وجدناها يفعل بذاتها من غير حاجة إلى البدن ، لأن الإنسان [إذا تصور بالعقل شيئا] (ب) فإنه لا يتصوره بآلة بدنية كما يتصور الألوان بالعين ، والروائح بالأنف فإن (الورقة ٢٦٦ ظ) الجزء الذى فيه النفس لا يسخن ولا يبرد ولا يتغير عند حصول التصورات العقلية .

الفصــل الخامس

فى الدلائل المستفادة من الكتاب الإلهى فى إثبات أن النفس شئ غير الجسد .

إعلم أن الكتاب الإلهى يدل على صحة هذا المطلوب من وجوه :

الحجة الأولى : أن القرآن دل على أن الشئ المشار إليه بأنه هو الإنسان المخصوص باق بعد الموت لهذا البدن حى ، قاهر ، عاقل ، قال تعالى فى صفة الشهداء : " ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون فرحين" (١ . وقال فى صفة المعذ بين : "النار يعرضون عليها غدوا وعشيا" (٢ ، وقال : " أغرقوا فادخلوا

(ا) لفظ غير واضح فى المخطوطه"

(ب) هذه العبارة على هامش المخطوطه"

ناراً » (٣)

وهذه النصوص ناطقة بأن الشئ المشار إليه بأنه هو الإنسان باق بعد موت هذا البدن حى مدرك للألم واللذة .

وأما أن هذا الجسد المشار إليه ليس حيا بعد الموت فهذا معلوم بالضرورة ، ولو جوزنا كونه حيا لجاز مثله فى جميع الجمادات وذلك عين السفسطة .

وإذا لاحت المقدمتان علمنا أن المشار إليه بقولنا : "هذا الإنسان" ليس هو هذا البدن ، ولا عضوا من أعضاء البدن ، فإنا مضطرون إلى العلم بأن هذا البدن مات بجميع أجزائه وابعاضه .

وإنى لشديد التعجب من هؤلاء المنكرين لوجود النفس ، وذلك لأن تصديق القرآن والنصوص فى ثواب القبر وعقابه وفى الحشر والنشر تصير مقبولة معقولـة بسبب إثبات النفس ويتخلص عن المطاعن والشبهات والأشكالات ، وإذا لم تثبت النفس توجهت الأشكالات وعظمت المطاعن مما الذى حمل هؤلاء على إنكار النفس حتى وقعوا فى الظلمات الشديدة .

الحجة الثانية : قوله " أخرجوا أنفسكم" (٤) ، وهذا صريح فى أن النفس شئ مغاير لهذا الجسد يتصل به تارة وينفصل به أخرى .

قال تعالى : " يآيتها النفس المطمئنة ارجعى إلى ربك راضية مرضية " (٥) ، وهذا يدل على أن النفس لا تموت بموت البدن ، بل يرجع من الجسد إلى عالم القدس والجلال .

وقال أيضا : " حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون . ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق "(٦) ، وهذا يدل على أن

الشئ المشار إليه بأنه هو الإنسان المخصوص لايموت عند موت البدن بل يرد من هذا الجسد إلى عالم القدس وحضرة الجلال .

وأما لفظ الرجوع إلى الله عند الموت فهو فى القرآن كثير جدا ، وكل ذلك يدل على أن الشئ الذى هو الإنسان فى الحقيقة لا يموت عند موت البدن بل يرجع من دار الدنيا وعالم الحس إلى عالم الآخرة ، وكل ذلك يدل على أن الإنسان شئ مغاير لهذا الجسد .

الحجة الثالثة أنه تعالى ذكر مراتب الخلقة الجسمانية فقال: "ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين ، ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة ، فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما " (٧) .

ولا نشك أن هذه المراتب اختلافات واقعة فى الأحوال الجسمانية ،

ثم إنه تعالى لما أراد أن يذكر نفخ الروح قال : " ثم انشأناه خلقا أخر "(٧) ، وهذا تصريح بأن ما يتعلق بنفخ الروح جنس أخر مغاير لما سبق من التغيرات الواقعة فى الأحوال الجسمانية .

وذلك يدل على أن الروح ليس من جنس البدن ، فإن قلت هذه الحجة (الورقة ٢٦٧ و) عليكم ، لأنه تعالى قال : " خلقنا الإنسان من سلالة من طين "(٧) ، وكلمة . من . للتبعيض ، وهذا يدل على أن الإنسان بعض من أبعاض الطين ، وأنتم تقولون أنه شئ غير ذلك ، فكان هذا تصريحا بنص الكتاب الكريم .

قلنا : هذا فى غاية البعد ، لأن كلمة "من" أصلها لإبتداء الغاية ، تقول : خرجت من البصرة إلى الكوفة ، فقوله : " خلقنا الإنسان من

من سلالة من طين" ، يقتضى أن يكون إبتداء التخليق للإنسان حاصلا من هذه السلالة . ونحن نقول بموجبه ، لأنه تعالى سوى المزاج البدنى ، ثم نفخ فيه الروح ، فيكون إبتداء تخليقه من السلالـــة . فثبت أن ما ذكروه فاسد .

الحجة الرابعة أنه تعالى ميز بين عالم الأرواح وعالم الاجساد ، ثم ميز الأمر منه ، وذلك يقتضى أن يكون الأمر مبرأ عن [ا] التقدير والحجمية .

ثم أنه تعالى بين فى آية أخرى ، أن الروح من عالم الأمر ، لا من عالم الخلق (٨ . فقال : " قل الروح من امر ربى " (٩ . وذلك يدل على أن جوهر الروح من عالم الأمر ، وأنه مبرأ عن الحجمية والتحيز والتقدير .

الحجة الخامسة : قال تعالى : " فإذا سويته ونفخت فيه من روحى" (١٠ ، ميز بين التسوية وبين نفخ الروح ، فالتسوية عبارة عن تخليق الأبعاض والأعضاء وتعديل المزاج والامشاج ، فلما ميز نفخ الروح عن التسوية ، ثم أضاف [ب] الروح إلى نفسه دل ذلك على أن الروح جوهر شريف ، ليس من جنس الجســـد ، وذلك هو المطلوب .

الحجة السادسة : قولـــه تعالى : "ونفس وما سواها ، فالهمها

(ا) على هامش المخطوطه" " . "

(ب) المخطوطه" : اصاب

فجورها وتقواها "[١١] ، وهذه الآية صريحة فى وجود نفس موصوفة بالإدراك وبالتحريك معا ، لأن الإلهام عبارة عن الإدراك ، وأما الفجور والتقوى فهو فعلى ، فهذه الآية صريحة فى أن الإنسان شئ واحد ، وهو موصوف بالإدراك ، وموصوف أيضا بفعل الفجور تارة ، وبفعل التقوى أخرى . ومعلوم أنه ليس كل البدن موصوفا بالإدراك وبالفعل معا ، وليس عضوا واحدا من اعضاء البدن موصوفا بجملة الإدراكات وجملة هذه الأفعال . فلابد من إثبات جوهر واحد يكون موصوفا بكل هذه الأمور .

ومما تقرب من هذا الدليل قوله تعالى : " إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا "[١٢] ، فهذا تصريح بأن الإنسان شئ هو موصوف بأنه هو المبتلى بالتكاليف الإلهيـــة والأوامر الربانية . وبأنه هو الموصوف بالسمع والبصر .

ومعلوم أن جملة البدن ليس كذلك ، فإنه لا يمكن أن يقال : إن بدن الإنسان مكلف من قبل الله بالافعال [والترك وكذا] يده أو رجله أو جبهته أو حدقته أو أنفه أو لسانه مكلف بذلك . فإن العلم الضرورى حاصل بأنا إذا أمرنا الإنسان بأمر أونهيناه عن فعل ، فهذا الأمر والنهى ما توجها على عضو من أعضائه ولاعلى جملته ، بلى الشئ المتصرف الثابت لمجموع الجسم هى < النفس > التى تكون سارية فى مجموع ذلك الجسم[١٣] ، حاصلة فى كل واحد من أجزاء ذلك البدن ، موصوفة بذلك الوصف .

ولما تقرر وبين أن الإدراك والفهم والتكليف لم يتوجه على شئ

من هذه الأعضاء ، علمنا أنه لا يمكن أن يقال : الموصوف بكونه عضوا واحدا يصدق عليه بعينه أنه سميع ، بصير ، مكلف ، مأمور ، مثاب، معاقب ، وقد دل قوله تعالى : "نبتليه فجعلناه (الورقة ٢٦٧ ظ) سميعا بصيرا" (١٢) على أن الإنسان شئ واحد مغايرا لهذا الجسد لكل واحد من اجزاء هذا الجسد وابعاضه ، وذلك هو المطلوب فإن عادوا وقالوا : إن قوله : " إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج" (١٣) ، يدل على أن الإنسان بعض من الامشاج ومن النطفة ، لأن كلمة "من" للتبعيض .

فنقول : إنــه سبق الجواب عنه بما لا يبقى للعاقل فيه شك ولا شبهة .

الحجة السابعة : قوله تعالى : " ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم" (١٤) ، ومعلوم أن أحدا من العقلاء لا ينسى هذا الشكل المشاهد ، وهذا الجسد المحسوس ، فدل ذلك على أن النفس التى ينساها الإنسان عند فرط جهله شئ آخر غير هذا البدن .

الحجة الثامنة : قوله عليه السلام : " من عرف نفسه عرف ربه " (١٥) ، وجاء فى كتب الله المنزلة : "يا انسان ! أعرف نفسك تعرف ربك" . ولو كان المراد من النفس هو البدن المشاهد والشكل المحسوس لما أمرنا بمعرفتــه لأن معرفته حاصلة بالضرورة وتحصيل الحاصل محال .

الحجة التاسعة : الأحاديث الكثيرة الواردة فى بيان أن الإنسان يبقى فاهما ناطقا عاقلا بعد موته ، وقال عليه السلام : أنبياء الله لا يموتون ، ولكن ينقلون من دار إلى دار ، وقال عليه السلام فى خطبة

له طويلة : حتى إذا حمل الميت على نعشه وفرفت روحه فوق النعش ويقول : يا أهلي ! ويا ولدى ! وذكر الحديث ، وجه الإستدلال به أن النبي عليه السلام : صرح بأن الميت يكون على النعش ، ويبقى هنالك شئ حى ينادى ، ويقول : يا أهلي ويا ولدى ! ومعلوم أن الذى كان الأهل [ا] أهلا له ، وكان الولد ولدا له ، وكان الذي جمع المال من الحلال والحرام يبقى الوبال في ذمته ورقبته ، هو كناية بل تصريح بالإنسان وأن الجسد ميت محمول على النعش ، والإنسان المخصوص باق ، حى ، ناطق ، فاهم [١٦] ، وهو صريح فى أنه شئ مغاير لهذا الجسد المحسوس والشكل المشاهد .

ولما عرفت نسق الإستدلال بهذا الحديث الدال على اثبات النفس أمكن أن يستدل بأحاديث كثيرة من هذا الجنس خارجة عن الحد والإحصاء .

الحجة العاشرة أنه تعالى قال : " إنى جاعل فى الأرض خليفة " [ب] ، ولن يكون الإنسان خليفة إلا إذا علم ما يجري فى العالم ، ثم يمكنه أن يتصرف فى تلك الأحوال بالنفى والاثبات ، فذلك الشئ المحكوم عليه بأنه خليفة الله فى أرضه ، لابد وأن يكون موصوفا [١٧] بالإدراك وبالفعل .

ثم انه تعالى بين أنه تعالى " علمه الأسماء كلها " [ج] ، والحقائق ،

(ا) المخطوطة : للاهل

(ب) البقرة : ٣٠

(ج) ايضا : ٣١

فثبت أن ذلك الشئ المحكوم عليه بأنه هو الخليفة ، يجب أن يكون عالما بأحوال عالم الاجسام متصرفا فيها ، ويجب أن يكون هو بعينه عالم الغيوب وأسرار الملكوت ، فالإنسان جوهر واحد موصوف بجميع هذه الصفات ومجموع البدن ليس كذلك ، وليس فى البدن عضو واحد ، موصوف بكل هذه الأمور ، فوجب القطع بأن جوهر الإنسان فى ذاتـه أمر مغاير لمجموع هذا البدن لكل واحد من أعضائه وابعاضه .

ولنختم هذه الدلائل القرآنيـة البرهانية بوجه اقناعى اعتبارى وثبت أن صريح العقل شاهد بانا نضيف كل واحد من هذه الأعضاء إلى أنفسنا . فنقول : يدى و رجلى وقلبى ودماغى ، والمضاف غير المضاف إليه .

فعلمنا أن النفس شئ مغاير لهذه الأعضاء ــ فإن قالوا : فقد نقول أيضا : نفسى وذاتى (الورقة ٢٦٨ و) وهذا يقتضى أن تكون نفس مغايرة لنفسه وهو محال .

وجوابـه أن النفس قد يراد بها المعنى المشار إليه بقوله " أنا " وقد يراد به الجثة المحسوسة ، والهيكل المشاهد .

أما النفس بالمعنى الأول فصريح ، العقل شاهد بأنه لا يمكن اضافته إلى نفسه ، فإنه لا يمكن اضافة المعنى المشار إليه " بأنا " إلى غير ذلك المعنى .

وأما النفس بالمعنى الثانى فيمكن اضافتها إلى المعنى المشار اليـه " بانا " لأن هذه الجثـة كالمملكـة لذلك المعنى المشار اليـه " بأنا " .

إذا ثبت هذا فنقول : إذا قلنا : " نفسى وذاتى " ، يجب أن يكون المراد من النفس هو المعنى الثانى لا المعنى الأول حتى لا يلزم التناقض ، وعلى هذا التقدير يسقط السوال .

الفصل السادس

فى أن المتعلق بجوهر النفس هو القلب ، وبواسطة القلب يتعلق بسائر الأعضاء

مذهب الجمهور من المحققين وأصحاب المكاشفات (١ أن القلب هو الرئيس المطلق لسائر الأعضاء ، وأن النفس متعلقة به اولا وبواسطة ذلك التعلق تصير متعلقة بسائر الأعضاء ؛ وهذا هو مذهب أرسطو واتباعه من عدة الحكماء ، وذهب قوم إلى أن الإنسان عبارة عن مجموع نفوس ثلاثة :

١ — النفس الشهوانية ، وتعلقها اولا بالكبد ،

٢ — والنفس الغضبية ، وتعلقها اولا بالقلب ،

٣ — والنفس الناطقة الحكيمة ، وتعلقها اولا بالدماغ (٢ ، وهذا مذهب جماعة من الأطباء كجالينوس (١) وأتباعه .

الذى يدل على صحة القول الأول وجوه من القرآن والأخبار والمعقول .

---

(١) المخطوطة : لجالينوس ،

أما الدلائل القرآنية فوجوه :

الأول قوله تعالى : " قل من كان عدوا لجبريل ، فإنه نزله على قلبك " (٣ ، وفى الشعراء : "وانه لتنزيل من رب العالمين ، نزل به الروح الامين على قلبك " (٤ ، فدلت هاتان الآيتان بصريحها على أن التنزيل والوحى كانا (١) على القلب ، وذلك يقتضى أن يكون المخاطب والمعاقب هو القلب .

الحجة الثانية قوله تعالى : " إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد " (٥ . فهذه الآية دالة بصريحها على أن محل الذكر والفهم هو القلب .

وأعلم ، ان هذه الآية مشتملة على لطيفة عجيبة ، إلا أن بيانها أنها يتم بتقديم سؤال ، فإنه يقال : أن الواو العاطفة أليق بقوله : "أو ألقى السمع" من الواو القاسمة ، وذلك لأن حصول الذكرى لابد فيه من مجموع أمرين : لابد فيه من القلب ، ولابد فيه من إلقاء السمع ، لأن القلب عبارة عن محل إدراك الحقائق ، وإلقاء السمع ، عبارة عن الجد والإجتهاد فى تحصيل تلك الإدراكات والمعارف .

ومعلوم أنه لابد من الأمرين معاً فكان ذكر الواو القاسمة هنا أليق من ذكر الواو العاطفة ، إلاأنا نقول بل الحق أن الواو القاسمة أولى من واو العاطفة .

وبيانه أن القوى العقلية قسمان : منها ما يكون فى غاية الكمال والإشراق ، ويكون مخالفا لساير القوى العقلية بالكم والكيف ـ أما

(١) المخطوطة : كان ،

الـكم فلأن حصول المقدمات البديهية والحسية والتجريبية أكثر ، وأما الكيف فلأن تركيب تلك المقدمات على وجه ينساق أمر النتائج الحقة أسهل وأسرع .

إذا عرفت هذا ، فنقول : مثل هذه النفس القدسية والقوة العقلية الإلهية تستغنى فى معرفة (الورقة ٢٦٨ ظ) حقائق الأشياء عن التعلم والاستعانة بالغير ، إلا أن مثل هذا فى غاية الندرة والقلة .

أما القسم الثـانى : وهو الذى لا يكون كذلك فهو يحتاج فى اكتساب العلوم الفكرية فى أن يبقى مصونا (٦ عن الخلل والزلل .

إذا عرفت هذا فنقول : قوله تعالى : "إن فى ذلك (١) لذكرى لمن كان له قلب" (ه اشارة إلى القسم الأول .

وإنما ذكر القلب بلفظ التنكر ليدل بهذا التنكر على كون ذلك القلب فى غاية الشرف ونهاية الجلالة - وإن مثل هذا القلب يكون عزيز الوجود ونادر الحصول .

وأما قوله تعالى : " إذ ألقى السمع وهو شهيد " فهو إشارة إلى القسم الثانى ، والذى يفتقرون < فيه > إلى الكسب والإستعانة بالغير ، وهذه القاعدة من الأسرار التى عليها بناء علم المنطق ، وقد لاح تقريرها فى هذه الآية - فتأكد هذا الفرقان البرهانى بالبيان القرآنى ، فلاجرم بلغ الغاية من الوضوح والظهور ، ولما كان القسم الأول نادرا جدا ، و كان الغالب هو القسم الثانى ، لا جرم أمر الكل فى أكثر الآيات بالطلب

(١) المخطوطه : هذا .

والاكتساب ، فقال : " أو لم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها " (٧ .

فقوله : " أولم يسيروا فى الأرض " ، محمول على الطلب والجد والجهد فى الكسب ، وقال صاحب المنطق أن القسم الأول وإن كان غنيا عن الإستعانة بالمنطق إلا أنه نادر جدا ، والغلبة للقسم الثانى ، وكلهم محتاجون إلى المنطق ، فأنظر إلى هذه الأسرار العميقـة كيف تجدها مدرجة فى الفاظ القرآن .

الحجة الثالثة : الآيات الدالة على أن استحقاق الجزاء ليس إلا على ما فى القلب من السعى والطلب ، فقال : " لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم " (٨ ، وقال : " لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم " (٩ ثم ذكر فى آية اخرى أن موضع التقوى هو القلب ، فقال " أولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى" (١٠ ، وقال : " وحصل ما فى الصدور" (١١ .

الحجة الرابعة : ان محل العقل هو القلب ، وإذا كان كذلك ، كان المامور والمنهى والمعاقب والمثاب هو القلب .

إنما قلنا : ان محل العقل هو القلب لقوله تعالى : "أو لم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها " (٧) ـ وقوله : " لهم قلوب لا يفقهون بها " (١٢ ، وقوله : " إن فى ذلك لذكرى لمن كان له

قلب " (٥ أى عقل أطلق إسم القلب على العقل تسمية الحال بإسم المحل ، وأيضا أضاف اضداد العلم إلى القلب ، فقال : " فى قلوبهم مرض (١٣ ختم الله على قلوبهم (١٤ ، وقالوا قلوبنا غلف (١٥ بل طبع الله عليها بكفرهم (١٦ ، يحذر المنافقون ان تنزل عليهم سورة تنبئهم بما فى قلوبهم (١٧ ، كلا ، بل ران على قلوبهم (١٨ ، أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها (١٩ ، فإنها لا تعمى الأبصار ، ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور" (٢٠ ، فدلت هذه الآيات على أن موضع العقل و الفهم و الجهل و الغفلة هو القلب ، وكل ذلك يدل على ما قلناه .

الحجة الخامسة : قوله تعالى : " إن السمع والبصر والفؤاد كل اؤلئك كان عنه مسئولا " (٢١ ، معلوم ان السمع والبصر لا فائدة فيهما إلا ما يؤديانه إلى القلب ـ فكان السوال عنهما فى الحقيقة سوالا عن القلب ـ ونظيره قوله تعالى: "يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور" (٢٢ ومعلوم أن خائنة الأعين لا تكون إلا بما [تضمن] القلوب (الورقة ٢٦٩ و) ، وتقرر منه قوله تعالى : " وجعل السمع والأبصار والأفئدة قليلاً ما تشكرون " (٢٣ ، فخص هذه الثلاثة بالزام الحجة عليها واستدعاء الشكر منها ، وقد عرفت انه لا طائل فى السمع والأبصار إلا بما يؤديان إلى القلب ليكون القلب هو القاضى والحاكم عليهم ـ و نظيره قوله تعالى : " ولقد مكناهم فيما إن مكناكم فيه وجعلنا لهم سمعا وأبصارا وأفئدة ، فما أغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم من شئ " (٢٤ ، فجعل تعالى هذه الثلاثة تمام ما الزمهم من حجته ، و المقصود من الكل هو الفؤاد القاضى فى الكل ما يؤدى إليه السمع و

البصر ، وتقرر منه قوله وتعالى : " ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم " فجعل العذاب لازما لهذه الثلاثة ، ونظيره قوله تعالى : " لهم قلوب لا يفقهون بها ، ولهم أعين لا يبصرون بها " (١٢ .

وجه الإستدلال بهذه الآية ان المقصود من هذه الآية بيان أنه لا علم لهم أصلا ، ولو ثبت العلم فى غير القلب كثباته فى القلب لم يتم الغرض .

الحجة السادسة انه تعالى كلما ذكر الايمان فى القرآن اضافه الى القلب — فقال تعالى : " قالوا أمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم " (٢٥ ، وقال : " إلا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان " ، (٢٦ وقال : " ولما يدخل الايمان فى قلوبكم (٢٧ ، وقال : " فكتب فى قلوبهم الايمان" (٢٨ ، فثبت ان محل هذه المعارف هو القلب ، واذا كان كذلك كان محل الارادات هو القلب ، لأن الارادة مشروطة بالعلم ، واذا كان محل العلم والارادة هوالقلب كان الفاعل هو القلب ، وإذا كان كذلك كان هو المخاطب والمثاب والمعاقب .

وأعلم أن من وقف على الاستدلال بهذه الآيات امكنه ان يجد من جنسها آيات كثيرة فى القرآن .

وأما الأخبار ، فما روى النعمان بن بشير قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : "ألا وان فى الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله ، ألا وهي القلب (٢٩ وباقى الاعضاء تبع له" .

ويروى ان اسامة لما قتل الكافر الذى قال : لااله الاالله ، فقال له النبي عليه السلام ، لما انكر عليه قتله ، واعتذر بانه قالها عن الخوف ، فقال : الا شققت عن قلبه ، وهذا يدل على ان المعرفـة والايمان هو بالقلب ، وكان يقول (١) عليه السلام : يا مقلب القلوب ! ثبت قلبي على دينك (٣٠ ، وهذا تصريح بالمطلوب .

واما الدلائل العقيلة فلها وجوه وحجج :

الاول ان نقول النفس الانسانية واحدة ، فاذا كان كذلك وجب ان يكون ذلك العضو الرئيس هو القلب .

اما المقدمة الاولى وهى بيان ان النفس الانسانية واحدة ، فقد ذكرنا براهين هذه المقدمة فى الفصل المشتمل على دلائل اثبات النفس فلا حاجة الى الاعادة ، الا انا نذكر هاهنا حجة القائلين بتعدد النفس فنجيب عنها .

قالوا : رأينا النفس المدبرة لامر الغذاء حاصلة فى النبات منفكة عن النفس الغضبية ، ورأينا النفس الغضبية حاصلـة فى كثير من الحيوان بدون الناطقة ، ثم رأينا هذه الآثار الثلاثة حاصلة فى الانسان ـ فعلمنا ان كل واحد من هذه الثلاثة جوهر مستقل بنفسه ينفرد بذاته لكنها اجتمعت فيه .

وجوابنا انـه ثبت فى علم المنطق ان الماهيات المختلفة يجوز

---

(١) المخطوطة : يقوله

اشتراكها فى آثار متساوية ، واذا ثبت هذا ، فنقول : لم لا يجوز ان يقال النفس (الورقة ٢٦٩ ظ) النباتية مخالفة للنفس الانسانية فى الماهية ، ثم انها مشاركة لها فى الغذاء ، وتدبيره ، وان كانت مخالفة لها فى امور اخرى ، وهو انها تقوى على تدبير الاحوال المنطقية ، وان كانت النفس النباتية لا تقوى على ذلك ، وكذا القول فى القوة الغضبية .

فإن قالوا : النفس الواحدة كيف تكون مصدرا للافعال المختلفة قلنا ، لم لا يجوز ذلك بسبب آلات مختلفة (ا) ، وذكر الجواب عن شبهة من خالف فيه .

اما المقدمة الثانية : وهى قولنا : لما كانت النفس واحدة كان العضو الرئيس هو القلب ، فالدليل عليه ان اول عضو يتكون فى البدن هو القلب [٣١] ، واذا كان كذلك وجب ان يكون هو العضو الرئيس ،

والدليل على صحة المقدمة الاولى التجربة والقياس :

اما التجربة : إن اصحاب التجارب [٣٢] شهدوا به .

واما القياس : فهو ان المنى جسم مركب من ارضية ومائية وهوائية ونارية ، فالهوائية والنارية غالبتان (ب) عليه (ج) ، ويدل عليه ان بياض الرطوبة انما يكون بسبب اختلاط الهوائية بها كما يكون

(ا) المخطوطة : المختلفة
(ب) ايضا : غالبان
(ج) ايضا : عليها

في الزبد ، فوجب ان يكون بياض المنى لهـذا السبب ، ويتأكد ما ذكرناه ان المنى اذا ضربه البرد رق وزال بياضه مع ان البرد اولى بالتكثيف ، وذلك يدل على ان بياضه انما كان لاجل ما اختلط به من الاجزاء النارية والهوائية - فلما (١) ضربه البرد فارقته تلك الاجزاء النارية والهوائية ، فزال بياضه .

اذا عرفت هذا ، فنقول : انه تعالى قدر ان الاجزاء الارضية والمائية الموجودة فى المنى يجعلها مادة للاعضاء ، والاجزاء الهوائية والنارية يجعلها مادة للارواح ، إلا ان تلك الاجزاء اللطيفة والكثيفة يكون مختلطا بعضها ببعض فى اول الأمر الا ان الجنسية علـة الضم ، فتنضم الاجزاء اللطيفة بعضها الى بعض ، والاجزاء الكثيفة بعضها الى بعض .

ولما كان اللطيف سريع التحلل والتلاشى اقتضت الحكمة الالهية ان جعل تلك الاجزاء اللطيفة فى الوسط ، وجعل الاجزاء الكثيفـة كالصوان لها - وعند ذلك يصير الكل كالكرة المستديرة ، ويكون باطن تلك الكرة مملوا من تلك الاجزاء اللطيفة الهوائية والنارية ، ويكون ظاهرها موتلفا من الاجسام الكثيفة ، وذلك هو الموضع الذى إذا استحكم وكمل كان قلبا ، فلهذا السبب قال اهل العلم بالتشريح : اول الاعضاء الانسانية تكونا هو القلب (٣٣ ، واخرها موتا هوالقلب .

إذا ثبت هذا فنقول : لما كان القلب أول الأعضاء تكونا ، وكان القلب هو المجمع لتلك الأجزاء التى منها تتكون الأرواح ، ودلت التجارب الطبية على أن المتعلق الأول للنفس هوالروح ، لزم أن يكون

(١) المخطوطة : فكما

تعلق النفس بالقلب قبل تعلقها بساير الأعضاء وبواسطة القلب تسرى إلى سائر الأعضاء - فثبت ان العضو الرئيس المطلق فى البدن هو القلب (٣٤ .

الحجة الثانية فى اثبات هذا المطلوب أن العقلاء لا يجدون (ا) الفهم والإدراك والعلم إلا من ناحية القلب - فعلمنا ان القلب محل العلم بواسطة كون النفس متعلقة ، وأن تعلقها بالقلب ، وإذا كان محل العلم ليس إلا القلب كان محل الإرادة مشروطة بالعلم ، وإذا كان محل الإرادة هو القلب (الورقة ٢٧٠ و) كان محل القدرة على التحريك هو القلب ، فثبت ان محل هذه الصفات هو القلب .

قال جالينوس : مسلم أن القلب محل الغضب ، وأما أنه محل العلم فباطل ، وجوابه أن الغضب دفع المنافى ، ودفع المنافى لا بد وأن يكون له شعور بالمنافى ، فلما سلم أن القلب محل الغضب لزم تسليم " أن القلب محل العلم والإدراك " .

الحجـــة الثالثـــة : لا نزاع أن النفس الحيوانية لا بد وأن تكون حساسة متحركة بالإرادة ، فإذا تعلقت النفس بالقلب فلابد وأن تفيده الحس والحركة الإرادية ، وذلك يقتضى أن يصير القلب منبعا للادراك والشعور ، والقوة المحركة ، وذلك يبطل قول جالينوس : أن الهيولى للإدراك والتحريك الإرادى هو من الدماغ لا القلب .

الحجة الرابعـــة : ان الحس والتحريك الإرادى إنما يحصلان بالحرارة لا بالبرودة (ب) ، فإنها عائقة عنها ، ويدل على صحة ما ذكرناه

(ا) المخطوطة : يجدون

(ب) ايضا : لا البرودة

التجارب الطبية .

وإذا ثبت هذا فنقول : القلب منبع الحرارة والدماغ للبرودة ، فجعل القلب مبدأ للحس (ا) والحركة الإراديـــة أولى من جعل الدماغ مبدأ لها .

الحجة الخامسة : كل أحد إذا قال " أنا " ، فإنما يشيربقوله : " أنا " إلى صدره وناحية قلبـــه ، وهذا يدل على أن كل أحد يعلم بالضرورة ان المشار اليه بقوله : " انا " حاصل فى القلب لا فى سائر الأعضاء .

الحجة السادسة : أظهر آثار النفس الناطقة النطق ، فوجب أن يكون معدن النفس الناطقة هو الموضع الذى منه منبعه ، وتنبعث آلـــة النطق ، لكن آلة النطق هو الصوت ، والصوت إنما يتولد عن إخراج النفس وهو فعل القلب ، لأن القلب ، يستـــدخل النسيم البـــارد الطيب للترويح - فإذا سخن ذلك النسيم واحترق أخرجـــه إلى الظاهر الخارج ،فإذا كان إدخال النفس أولا واخراجه ثانيا مقصود القلب (ب) كان إسناد هذا الفعل إلى القلب أولى من إسناده إلى الدماغ مع انه لا حاجة بالدماغ البتة إلى النفس .

وقال جالينوس : الصوت لا ينبعث من القلب بل من الدماغ ، واستدل عليه من وجوه ثلثة :

الأول أن الآلة الاولى للصوت هى (ج) الحنجرة ، بدليل أنك

(ا) المخطوطه : مبدا الحس الخ
(ب) ايضا : للقلب
(ج) ايضا : هو

إذا أخرجت (ا) قصبة الرية أسفل من الحنجرة لم يسمع لهذا الحيوان بعد هذه الحالة صوت البتة ، فثبت ان آلة الصوت هى (ب) الحنجرة ، والحنجرة مؤلفة من ثلاثة غضاريف ، وهذه الغضاريف إنما تتحرك بعضلات كثيرة ، وتلك العضلات إنما تتحرك بالأعصاب والاعصاب نابتة(ج) من الدماغ - فثبت أن فاعل الصوت هو الدماغ .

الثانى انا نرى عضل البطن يتمدد (د) عند التصويت بالصوت العنيف ، وأما القلب فإنه لا يناله التعب عند التصويت .

الثالث أن القلب إذا كشف عنه ثم قبض عليه لم يبطل من الحيوان صوته ، وإن كشف عن الدماغ ، ثم قبض عليه بطل فى الحال صوت ذلك الحيوان ، فثبت أن مبدأ الصوت هو الدماغ لا القلب ، وعند هذا تصير هذه الحجج حجة على أن محل القوة الناطقة هو الدماغ .

والجواب انا بينا بالحجة القوية أن مبدأ الصوت هو القلب .

وأقصى ما فى الباب ان الدماغ محتاج إليه فى هذا الفعل والرية وهذا لا يقدح فى قولنا .

الحجة السابعة أن القلب موضوع فى موضع يقرب من أن يكون وسطا من البدن ، وهذا هو اللائق بالرئيس المطلق (الورقة ٢٧٠ظ) حتى يكون ما ينبعث منه من القوى يصل إلى جميع أطراف البدن على القسمة العادلة ، والدماغ موضوع فى أعلى (ه) البدن وذلك ينافى حصول

(ا) المخطوطة" خرجت
(ب) ايضا : هو
(ج) ايضا : ثابتة"
(د) ايضا : تتحدد
(ه) ايضا : اعاده

هذا المقصود .

الحجة الثامنة الناس يصفون القلب بالذكاء والبلادة ، فيقولون لفلان قلب ذكى ولفلان قلب بليد .

وقال جالينوس : الناس إذا وصفوا إنسانا بأن لـه قلبا قويا فمرادهم منه الشجاعة .

وإذا قالوا فلان ضعيف القلب أولا قلب له فالمراد هو الجبن ، الجواب أن هذا يدل على أن القلب موضع الغضب ، وهذا لا ينافى أن يكون القلب أيضا موضع الفهم والعلم .

احتج جالينوس بأن معدن الإدراك والفهم هوالدماغ بوجوه :

<الحجة> الأولى(ا) ان الدماغ منبت الأعصاب، والأعصاب آلة الادراك ، وما كان منشأ لآلة (ب) الإدراك وجب أن يكون معدنا لقوة الإدراك ، فهذه مقدمات ثلثة :

أما المقدمة الاولى فهى ان الدماغ منبت العصب ، والدليل عليه ان الأعصاب الكثيرة موجودة فى الدماغ ، وأما القلب فإنه لا توجد فيه إلا عصبة صغيرة ، وإذا كان كذلك وجب أن يكون الدماغ منشأ الأعصاب .

أما المقدمة الثانيـــة وهى أن الأعصاب آلات الحس والحركة الإرادية ، فالدليل عليه انك لو كشفت عن عصبة وشددتها وجدت أسفل ما كان من موضع الشد ، فإنه يبطل عنه الحس والحركة ، وما

(ا) المخطوطة : الاول

(ب) ايضا : للالة

كان اعلى منه مما يلي جانب الدماغ ، فإنه لا يبطل منه الحس ولا الحركة ، وهذا يدل على أن آلة الحس والحركة الإرادية هو العصب .

وأما المقدمة الثالثة وهى أنه لما كان الدماغ منشأ آلـة الحس والحركة الإرادية ، وجب أن يكون هو المعدن لقوة الحس والحركة الإرادية ، والدليل عليه أنه لما كان قوة الحس والحركة إنما تصلان من الدماغ ثبث أن المنبع والمعدن لهذه القوة هو الدماغ .

الحجة الثانية وهى التي لخصناها لجالينوس أن نقول لا حاجة بنا إلى بيان أن منبت العصب هو الدماغ أو القلب . بل نقول لو كانت قوة الحس والحركة الإرادية ، إنما تنفذ من القلب إلى الدماغ ، لكنا إذا شددنا على العصب خطا قويا وجب أن يبقى قوة الحس والحركة من الجانب الذى يلى القلب ، وأن يبطل من الجانب الذى يلى الدماغ ، لكن الأمر بالضد فعلمنا أن قوة الحس والحركة الإرادية تجرى من الدماغ إلى القلب ولا يجرى من القلب إلى الدماغ ، وهى الحجة التى لا يحتاج فيها إلى المقدمات التي ذكرناها فى الحجة الأولى وهى فى غاية الحسن .

الحجة الثالثة لجالينوس وهى قوله اتفق الحكماء والاطباء على أن الحامل لقوتي الحس والحركة ، جسم لطيف نافذ في الأعصاب وهو الروح ، فإذا كان الأمر كذلك ، فنقول : الدماغ ، لكونه مبدأ ليكون هذا الروح ، اولى من القلب ، وذلك لأنا نجد فى الدماغ مواضع خالية ، والقلب ليس كذلك فإن التجويف الايمن منه مملو دما (ا) ،

(ا) المخطوطة : مملوا

وإنما الشبهة فى التجويف الأيسر ، فإنه يعتقد فيه أنــه مملو(١) من الروح .

قال جالينوس : وليس الأمر كذلك ، فإن القلب إذا كشف عنه وابرز من غير أن يثقب ويخرق أغشيته ، لم يمت الحيوان فى هذه الحالة ، حتى انك يمكنك أن تبقى ساعة طويلة تلمس ذلك القلب ، و تنظر إليه وهو مكشوف تشاهده وتحس أن نبضه فى هذه الحالة مثل (الورقة ٢٧١ و) نبضه قبل ذلك بل هاهنا شرط وهو أنه لو برد صار النبض بطيئا ضعيفا متفاوتا حينئذ .

إذا عرفت هذا ، فنقول : أنا إذا نقبنا التجويف الأيسر فى هذه الحالــة سال منه دم ، ولو كان فيه الروح مملوا به لوجب أن لا يسيل منه دم البتة ، ولو كان هذا التجويف فى بعضه روح وفى بعضه دم لوجب أن يخرج الروح أولا ، ثم يسيل الدم بعده ، وكان يجب أن لا يسيل الدم فى الحال على هذا التقدير . ولما سال الدم فى الحال علمنا أن التجويف الأيسر مملو(١) من الدم .

وأيضا ، فإن الحيوان الذى مات نجد فى التجويف الأيسر من تجويف قلبه علق الدم .

وأما الدماغ فإن جرمه مزرد(٣٥ ، فلا يبعد أن يحصل فى تلك الفصول اجزاء الروح .

الحجة الرابعة : العقل أشرف القوى فيجب أن يكون مكانــه

(١) المخطوطة : مملوا

أشرف الأمكنة اعلاها ، فوجب أن يكون مكان العقل هو الدماغ ، و هو بمنزلة الملك العظيم الذى يسكن القصر العالى ، وأيضا الحواس محيطة بالرأس ، وكأنها خدم للدماغ واقفة حوله على مراتبها .

وأيضا محل الرأس من البدن محل السماء من الأرض ، وكما أن السماء منزل الروحانيات ، فكذلك الدماغ وجب أن يكون مسكنا للعقل .

والجواب عن الحجة الأولى من وجوه :

الأول لا نسلم أن منبت العصب هو الدماغ ، قوله الاعصاب فيه كثيرة وقوته عند الدماغ ، وقلته (ا) وضعفه عند القلب ، ولا يفيد مطامعكم إلا إذا ضممتم إليها مقدمة أخرى ، وهى أن الكثرة والقوة إنما تكون عند المبدأ والقلة (ب) والضعف عند المنتهى ، الا أنا نقول: هذه المقدمة غير برهانية بل هى منقوضة من وجوه :

الأول أن العصبة المجوفة فى العين تكون دقيقة عند المنشأ ، فإذا وصلت إلى قعر العظم الذى فيه تتكون الحدقة ، غلظت هذه العصبة واتسعت . وهذا نقض على هذه المقدمة .

الثانى ان الجثة التى يتولد منها ساق الشجرة تكون اضعف بكثير من ساق الشجرة ، فلم لا يجوز ان العصبة (ج) الصغيرة التى فى القلب كالجثة التى منها انشعبت الاعصاب الكثيرة فى الدماغ .

الثالث : لو صح كلام جالينوس لوجب ان يقال : ان مبدأ

(ا) المخطوطه: و قلبه

(ب) ايضا : الغفله

(ج) ايضا : العصب

العروق الضوارب هى الشجنة (ا) (٣٦ الشبيهة بالشبكة التى فى الدماغ لا القلب ، لأن الشجنة (ب) من العروق الضوارب عدد لا يكاد يحصى وهى فى غاية المشابهة لعروق الشجرة ، فثبت ان تلك المقدمة التى عولوا عليها منقوضة بهذه الصور الثلاثة .

الوجه الثانى : سلمنا ان الكثرة والقوة لا يحصلان الا عند المبدأ الكثير ، ولانزاع ان القلب منبت الشرائين ، ثم أنه لا شك ان اجرام الشرائين من جنس اجرام الاعصاب واذا كان كذلك لم يبعد ان تنبت الاعصاب منها .

فهذه مقدمات ثلثة : اما المقدمة الاولى فهى (ج) ان القلب منبت الشرائين ، وذلك متفق عليه .

والثانية ان الشرائين من جنس الاعصاب ، والدليل عليه ان اجرام العروق تتفرق وتنقسم الى الشظايا الكثيفة (٣٧ التى لا حس لها ، وهى نبض تكون (د) عديمة الدم خلية عن حاسة فى أنفسها ، والاعصاب كذلك (ه) فى جميع الصفات للدليل على أن اجرام الاعصاب غير حاسة فى أنفسها ، إنك إذا شددت العصبة برباط يعنى شدا قويا (الورقة ٢٧١ ظ) صار ما هو أسفل من موضع الشد عديم الحس ، وذلك يدل على أن جوهر العصب فى نفسه غير حساس ، وإنما تحرك (و) الشد قوة الحس

(ا) المخطوطه : النشجيه

(ب) ايضا : النشجيه

(ج) ايضا : فهو

(د) ايضا : كونه

(ه) ايضا : لذلك

(و) ايضا : يجرى

من موضع آخر - فثبت ان الشرائين والاعصاب متشاركة فى هذه الصفات ، وذلك يدل ظاهرا على أن جوهر الشرائين من جنس جوهر العصب .

المقدمة الثالثة : وهى فى بيان انه لما كان الأمر كذلك لم يبعد أن يقال : الاعصاب إنما تولدت من الشرائين .

وبيانه أن هذه الشرائين إنما صعدت من القلب إلى الدماغ ، إما لايصال الـدم إلى جوهر الدماغ ، أو لايصال الروح إليـه - وعلى التقديرين ، فإن تلك الشرائين الصاعدة لابد وأن تنقسم وتنشعب وتدق وتصغر وتنتهى فى تشعبها وتصعدها إلى الشظايا (٣٨ اللينية الشعرية ، فعند هذه الحالة لما وصلت إلى قعر الدماغ وأماكن هذه النافذة (٣٩ لم يبعد ان تلف العروق اللينية الشعرية بعضها على بعض ، وتضم أجزاء بعضها على البعض ، وتحصل على صورة شكل الاعصاب ، ثم تحصل نازلة من الدماغ إلى أسفل البدن ، وتستعمل تلك الشظايا فى فعل آخر ، و هو ايصال الأرواح الدماغية إلى اقاصى البدن ، ولاسيا والحكماء و الاطباء أتفقوا على مقدمة وهى ان الطبيعة متى امكنها الالتقاء بالآلات القليلة لم تعدل عنها إلى اعداد الآلات (١) الكثيرة ، فبهذا الطريق صارت الشرائين أعصابا .

ولما كان منبت العروق هو القلب وجب أيضا ان يكون منبت الاعصاب هو القلب بهذا الطريق الذى ذكرناه - وهـذا قول ذهب إليه طائفة عظيمة من أصحاب أرسطاطاليس .

أجاب جالينوس عن هـذا الكلام من وجهين : الأول :

(١) المخطوطة : الات

قــال : الــدليل على أن الا عصاب ليست من جنس الشرائين بوجوه :

الأول أن الشرائين نابضة ، والأعصاب ليست نابضة .

الثانى أن الشرائين مجوفــة ، والأعصاب ليست مجوفــة إلا القليل .

الثالث أن الشرائين محتوية على الدم بدليل أنها إذا ثقبت جلب ذلك الثقب على صاحبه من انفجار الدم أمرا صعبا ، والعصب لا دم فيه البتة .

الرابع : ان الشرائين مؤلفة من طبقتين — إحداهما تنحل إلى أجزاء ذاهبة فى العرض على الاستدارة ، والاخرى تنحل إلى أجزاء تذهب على الإستقامة فى الطول — وأما العصبة (ا) فهى تنحل إلى ليف أبيض عديم الدم ذاهب على الاستقامة فى الطول .

الخامس : إنك إذا شددت العصبة حصل عدم الحس والحركــة الإرادية ، ولا تبطل منه حركــة النبض ، وإن شددت الشريان بطل النبض ولم يبطل الحس والحركة .

السادس أن العصب يمسك عن فعله كثيرا - ألا ترى أن العصبة التى فيها تجرى القوة (ب) الباصرة إلى سطح الجليدية قد تقف عن فعلها فى وقت النوم ، وكذا القول فى ساير الحواس الظاهرة - وأما الشرائين(ج) فإن فعلها ذلك دائم ، فثبت بهذه الوجوه أن الشرائين ليست من جنس الأعصاب .

الثانى من الجواب عن هذا الكلام ، قال جالينوس : ان اصل

(ا) المخطوطة : العصبيه

(ب) ايضا : الروح

(ج) ايضا : الشريان

الشريان المتولد من القلب ينقسم إلى قسمين — قسم يصعد إلى جانب الرأس ، وقسم ينزل إلى أسفل البدن — والقسم النازل إلى أسفل البدن ، لا نشك انه ينقسم ويتفرق إلى العروق الدقائق ، ثم انه يعدم [بعدما] (١) (الورقة ٢٧٢ و) صارت اعصابا ، فوجب أن يكون الحال فى الشرائين الصاعدة إلى الدماغ النافذة فيها كذلك أيضا .

قال أصحاب أرسطاطاليس : أما الجواب الأول فهو فى غاية الضعف ، وذلك لأن الصفات التى ذكرتموها للشريان ، إنما تكون حاصلة حال صعودها إلى الدماغ ، ونفوذها فى جوهره .

اما لم قلتم أنها بعد رجوعها عن جوهر الدماغ وتوجهها إلى أسفل البدن تبقى على تلك الصفات ؟ وبيانه أن المقصود من تخليق الشريان على تلك الصفات التى ذكرتموها أن يكون لاصعادها الدم إلى الروح من القلب إلى جوهر الدماغ ، فإذا حصل هذا المقصود ، واصاخت الطبيعة إلى اعداد آلة أخرى فى إيصال جوهر الروح من الدماغ إلى أسفل البدن ، وإن تلك الشظايا لاتصلح لأن تكون آلة فى هذا الفعل إلا عند إبطال تلك الصفات عن تلك الشظايا ، لم يبعد أن تحاول الطبيعة أبطال تلك الصفات عنها ، وتحصل صفات أخرى موافقة لهذا الفعل الثانى ، هذا غير مستبعد فى الجملة ، وكيف لا نقول ذلك ، وهذه الشرائين عند نفوذها فى جوهر الدماغ ، لا شك أنها تنقسم وتتصغر جدا ، فلا يبعد ان تؤثر فيها طبيعة جرم الدماغ ، من تلك الصفات إلى صفات اخرى لائقة بالفعل الثانى ، لاسيما وانها لما تصغرت جدا

(١) العبارة غير واضحة

لم يبق بينها وبين الشظايا العصبية فرق البتة - وعلى قولنا تبقى هناك ، إلا أن تلك العروق المتصغرة جدا إذا رجعت من الدماغ متوجهة إلى اسفل البدن اشبهت فى الحس بالخيوط الصغيرة المضمومة بعضها إلى بعض - ويتولد من مجموع تلك الخيوط الصغيرة هذه الاعصاب المخصوصة المحسوسة ، فهذا الاحتمال لا يبطل البتة بما ذكره جالينوس .

وأما قوله الثانى فهو أيضا ضعيف ، لأن الأرواح القلبية كما صعدت إلى جوهر الدماغ فى تلك الشرائين المتصغرة جدا ، وبقيت فى ذلك الجوهر تغيرت تلك الشرائين عن طبائعها بسبب نفوذها فى جوهر الدماغ واختلاطها بذلك الجوهر ، ثم كانت الطبيعة محتاجة إلى أعداد آلة لايصال تلك الأرواح الدماغية من الدماغ إلى أسفل البدن ، فحينئذ لم يبعد أن تجدها الطبيعة آلات لهذا الفعل الثانى بخلاف الجزء النازل من الشرائين إلى اسفل البدن ، فإنها ما اتصلت بعضو أخر يغيرها عن طبايعها ، وما حصلت فى أسفل البدن حاجة تقتضى إيجاد تلك الشظايا الشريانية آلات لتلك - يظهر الفرق بين الصورتين ، فهذا تمام كلام أرسطو على دليل جالينوس فى أن منبت العصب الدماغ .

ثم أحتج أصحاب أرسطو على أن منبت العصب هو القلب ، بأن قالوا أن الحركة الإرادية لابد وأن تكون بآلة صلبة قوية ، والدماغ ليس بجرمه شئ من الصلابة .

أما القلب ففيه أنواع من الصلابة : منها أن لحمه شديد قوى صلب أصلب من سائر اللحوم ،

ومنها أن فيه من الرباطات [والعضلات] مقدارا كثيرا .

ومنها أنه لما كان دائم الحركـة وجب أن يكون جرمه أقوى الأجرام اللحمية ، وإذا كان كذلك [فمن] جعل القلب منبت الاعصاب التى هى آلات الحركات القوية ، أولى ممن جعل الدماغ منبتا لها .

(الورقة ٢٧٢ ظ) أجاب جالينوس عن هذه الحجـة من وجهين :

الأول أن هذا قياس يدل على أن منبت العصب هو القلب ، والحس يدل على أن منبت العصب هو الدماغ ، والحس أقوى من القياس .

الثانى أن الهيولى لتحريك الأعصاب ليس هو العصب بل هو العضلات ، والعضلات مركبة من الاعصاب والرباطات والاغشيـة واللحوم ، وهى مستندة إلى العظام والاعصاب تفيدها قوة الحس والحركة الإرادية ما تختلط بها من الرباطات والأغشية (١) تفيدها القوة والشدة والامن من الانقطاع ، وعلى هذا التقدير فإنه لا يمتنع كون الدماغ منبتا للاعصاب .

قال أصحاب ارسطاطاليس : أما الجواب الأول فضعيف ، لأن الحس لم يدل إلا على كثرة الأعصاب وقوتها عند الدماغ (٤٠ وقلتها وضعفها عند القلب .

وقد بينا أن هذا القدر لا يدل على كون الدماغ منبتا للاعصاب .

وأما الثانى فضعيف جدا لأن جالينوس احتج بغلظ العصب و كثرته على تولده منه .

---

(١) المخطوطة : اغشيه

وأصحاب ارسطو عارضوه فقالوا : إن كان هذا الوجه يدل على قولكم بأن كون الدماغ لينا والعصب قويا يمنع من تولده منه ، بل كون العصب قويا صلبا (٤١ مع كون القلب قويا صلبا يدل على كون العصب نابتا من القلب فسقط كلام جالينوس بالكلية .

فهذا خلاصة المناظرة الدائرة بين الفريقين فى أن منبت العصب هو الدماغ أو القلب .

النوع الثانى من الجواب عن شبهة جالينوس

أن نقول : سلمنا أن منبت العصب من الدماغ ، وسلمنا أن العصب آلة الحس والحركة ، لكن لم قلتم أنه يلزم من كون الدماغ معدنا لقوة الحس والحركة الإرادية .

فبيانه أنه لا يبعد أن يكون معدن الحس والحركة هو القلب وهو معدنه ، ثم أن الدماغ ينقل إلى القلب آلة ثانية منه ليستفيد بتلك الآلة قوة الحس والحركة من القلب ، وإذا كان هذا الاحتمال قايما سقط كلام جالينوس بالكلية .

أما الجواب عن الحجة الثانية فى نصرة قول جالينوس ، وهى التى لخصناها ، أن نقول لم لا يجوز أن يقال أن الروح القلبى يكون فى غاية الحرارة . فإذا كان بينه وبين الدماغ منفذ مفتوح وصل تبريد الدماغ إليه فاعتدل واستعد لقبول قوة الحس والحركة . فأما إذا افسد المنفذ انقطع أثر تبريد الدماغ ، فلا جرم لم يبق مستعدا لقبول قوة الحس والحركة . فبطلت هذه القوة من الجانب الذى يلى القلب ، و إنما لم يبطل من الجانب الذى يلى الدماغ ، لأن الشرائين فى الدماغ

كثيرة جدا وكلها مؤديـــة إليه قوة الحرارة من القلب إلى الحس والحركة .

وأما الجواب عن الحجة الثالثة فهو أن نقول هذا الكلام إن صح فهو يقتضى أن لا يكون فى القلب روح أصلا . وجالينوس لا ينازع فى كون القلب معدنا للارواح الحيوانية ، ويسلم أن الروح الحيوانى إنما يصعد من القلب إلى الدماغ ، ويصير هناك روحا نفسانيا نطقيا .

وأما الجواب عن الحجة الرابعة فهو أن نقول إنها من الاقناعيات الضعيفة ، وقد ذكرنا من جانبنا [حججا اقناعيات (الورقة ٢٧٣ و) من] جنسها بل أقوى منها ، فهذا آخر الكلام المنقح فى هذه المسئلة .
واعـــلم أن جالينوس صنف كتابا سماه ابقراط وافلاطن ، ومقصوده ليس إلا هذه المسئلة ، وهو كتاب طويل ، وقد طالعته واستخرجت زبدة كلامه وضممت إليه وجوها كثيرة ، كما ترى ، واوردته هاهنا .

الفصل السابع

فى شرح قوى(١ النفس

اعلم ان النفس الانسانية لها قوى نباتية ، وقوى حيوانية ، وقوى انسانية .

فاما القوى النباتية : فاعلم ان جسد الانسان مخلوق من المنى ودم الطمث ، وهما جوهـــران حاران رطبان فبدن الانسان مادام يكون حيا يكون حارا رطبا ، والحرارة اذا عملت فى الرطوبة اصعدت

عنها الحرارة بسبب تصاعد تلك الاجزاء البخارية عن ذلك الجوهر ، فبسبب ذلك يقع فيـه الذبول والانحلال ، فدبر الخالق الحكيم فى تدارك ذلك فاودع فيه القوة الغاذية حتى انها تورد من اجزاء الغذاء ما يقوم بدل تلك الاجزاء المتحللة .

اذا عرفت هذا فنقول : لابد من قوة جاذبة للغذاء وقوة ماسكة له لتبقى تلك الاجزاء المجذوبة ، ومن قوة يتصرف فيها ويحللها الى موافقة بدل المغتذى ، ومن قوة دافعة لتدفع الاجزاء الفضلية (١) التى هى غير ملائمـة لبدن المغتذى ، ثم اذا حصلت تلك الاجزاء الصالحة لأن تقوم مقام الاجزاء المتحللة ، ولابد من قوة تقيم بدل تلك الاجزاء المتحللة ، وهذا الفعل انما يتم بامور ثلاثة :

احدها ان تورد تلك الاجزاء الغذائية على جواهـر تلك الاعضاء .

وثانيها ان تلصقها ،

وثالثها ان تشبهها بها .

وبمجموع هذه الافعال الثلاثة يحصل بعد الاغتذاء من اقطار هذه الثلاثة ، وهى فعل الانماء وقوة اخرى تنفصل من تلك الاجزاء الغذائية بعد وصولها الى جواهر الاعضاء وسيرتها من التشبيه بها ، وتوزع منها قوة مولدة وهى فعل التوليد ، فالقوى النباتية هى هذه التى عددناها .

ثم من الحكماء من زعم ان هذه قوى مختلفة متباينة بناءاً على ان

---

(١) المخطوطه : العضليه

الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ، ومنهم من قال انه ليس هناك الاقوة واحـــدة الا انها تختلف افعالها بسبب الشرائط ، ففى الابتداء تجذب وبعد الجذب تمسك ، وبعد الامساك تتصرف بها اثار الهضم والاحالة ، وبعد هذا الفعل تدفع الفضول الموذية ، وانها فى تصرفها بعد تحصيل جوهر الدم تورد تلك الاجزاء الدمويـــة النضيجة على جواهر الاعضاء الاصلية ، ثم تلصقها بها ، فالقوة واحدة لكن اختلفت افعالها لاجل اختلاف شرايطها واحوالها .

واما القوى الحيوانية فهى إما ان تكون محركـــة او مدركة ، فان كانت محركة ، فهى اما مباشرة للتحريك او باعثة عليه ، اما المباشرة للتحريك فهى القوى الموجودة فى العضلات التى من شانها ان تحركها تارة الى الجذب وتارة الى الدفع .

واما الباعثة فلها مراتب : المرتبة الاولى من تلك القوى العضلية هى الارادة الجازمة ، والشوق الجازم ، وهذه الارادة الجازمة انما تتولد من شهوة القوة علقة تجذب الملائم اومن غضب يتعلق (ا) بدفع المنافى ، وهذه الشهوة والغضب انما يتولدان من شعور (الورقـــة ٢٧٣ ظ) الانسان يكون الشئ ملائما او بكونـــه منافيا ، فإن حصل الشعور يكون الشئ ملائما ترتب عليه الميل عن هذا الشعور ، وان حصل الشعور بكونه منافيا ترتب الغضب على هذا الشعور ،

ثم هذا الشعور قد يكون مختلقا (ب) وقد يكون فكريا .

اما القوى المدركة (٢ ، فهى إما القوى المدركة الظاهرة وهى الحواس الخمسة ،(ج) وإما القوى المدركة الباطنة وهى عندهم خمسة ـ

(ا) المخطوطه" : متعلق
(ب) ايضا : مختلفا
(ج) ايضا : الخمس

وطريق الضبط ان نقول : هذه القوى الباطنة إما مدركة ، وإما متصرفة .

اما المدركة ، فإما ان تكون مدركة (ا) لصور المحسوسات ، و هى القوى التى تجتمع فيها صور الحواس الخمسة وهى المسماة عندهم بالحس المشترك ـ وإما ان تكون مدركة للمعانى الجزئية التى لا تكون محسوسة لكنها تكون قائمـــة بالمحسوسات ، وهومثل حكمنا بأن هذا الشخص صديق وذاك الآخر عدو ، وهذه القوة هى المساة بالوهم ، ثم لكل واحد من هاتين القوتين خزانة ، فخزانة الحس المشترك هو الخيال ، وخزانة الوهم هى الحافظة ، والمجموع اربعة .

وأما المتصرفة فهى القوة التى تتصرف فى هذه الصور الجزئية ، والمعانى الجزئية بالتركيب تارة والتحليل اخرى ، وهى المساة بالقوة المفكرة ، فهذه هى الحواس الخمسة (ب) الباطنة .

وأما النفس الإنسانية فقالوا : لها قوتان (٣: نظرية وعملية (ج) .

وأما النظرية فهى القوة التى باعتبارها يستعد جوهر النفس لقبول الصور الكلية المجردة .

وأما العملية (د) فهى القوة التى باعتبارها يستعد جوهر النفس لتدبير هذا البدن ، والقيام باصلاح مهماته ، فهذا القول فى ضبط القوى النفسانية .

وأعلم أن الفلاسفة فرعوا هذه الاقوال على القوى ، فاسندوا كل فعل على حدة إلى قوة على حدة ، ثم زعموا أن بعضها قوى

(ا) المخطوطه" : يكون مدرک
(ب) ايضا : الخمس
(ح) ايضا : علميه"
(د) ايضا : العلميه

جسمانية ، وبعضها قوى روحانية ، أما نحن فقد أثبتنا فى جملة كتبنا أن جميع هذه الإدراكات لجوهر النفس وجميع هذه الأفعال لجوهر النفس، وكل عضو من اعضاء البدن فهو آلة النفس بحسب فعل خاص من أفعالها . فآلة النفس فى الأبصار هى (ا) العين : وفى السماع هو الاذن، وفى النطق هو اللسان ، ولما قررنا الدلائل الدالة على تصحيح هذا الفعل (ب) فى كثير من كتبنا لم يكن بنا حاجة إلى الاعادة فى هذا الباب.

الفصل الثامن

فى بحث يتعلق بالألفاظ والعبارات

هاهنا الفاظ أربعة(ا : وهى النفس والعقل والروح والقلب .

وقد تذكر هذه الألفاظ ويراد بها جوهر النفس ، وقد تذكر والمراد منها (ج) غير ذلك .

وأما النفس فقد يذكر ويراد بها الأخلاق الذميمة ، والعقل يذكر ويراد به العلوم الضرورية ، والروح يذكر ويراد به العضو المخصوص المحسوس ، فلتكن هذه الإصطلاحات معلومة لئلا يقع الخبط بسبب اشتراك الألفاظ .

(ا) المخطوطه" : ففى
(ب) ايضا : الفصل
(ج) ايضا : فيها

الفصل التاسع

فى نسبة هذه القوى إلى جوهر النفس

إعلم أن العلماء ذكروا فى هذا الباب أمثلة كثيرة :

المثال الأول (١ هو أن جوهر النفس كالملك والبدن مملكته ، و لهذا الملك جندان (٢ جند يرى الأبصار وهو الاعضاء الظاهرة ، و جند يرى بالبصائر وهى القوى المذكورة .

وإعلم أن لوجود هذه القوى (الورقة ٢٧٤ و) المعنوية فى تكميل مصالح النفس وفى تكميل مصالح البدن <قوة> اخرى .

أما النوع الأول من المعنوية فهو أن كمال النفس الناطقة فى أن تعرف الحق لذاته والخير لأجل العمل به ، لكن عمل الخير مشروط أيضا بنور العرفان ، فاهم المهات للنفس اكتساب العرفان ، إلا أنها خلقت فى مبدأ الأمر خالية عن معرفة أكثر الأشياء لكنها أعطيت الحواس الظاهرة والباطنة حتى أن النفس إذا أحست بواسطة هذه الحواس بالمحسوسات تنبهت لمشاركات بينها وبين مبانيات فتتميز(ا) عند جوهر النفس عما به اشتراك تلك الاشياء <و> عما به إمتيازها ، و حينئذ يحصل فى النفس تلك الصورة المجردة .

ثم أن تلك الصورة على قسمين : منها ما يكون مجرد تصوراتها موجبا جزم الذهن باسناد بعضها إلى بعض بالنفى والاثبات . ومنها ما لا يكون كذلك ، والأول هو البديهيات ، ولابد من الإعتراف

(ا) المخطوطة : فتتحيز

بوجودها . إذ لو لم يكن لها وجود لافتقر جزم الذهن فى كل قضية إلى الاستعانة بغيرها ، فيلزم إما الدور وإما التسلسل .

القسم الثانى : وهو الذى لا يكون مجرد تصورها موجبا جزم الذهن فيها بالنفى والاثبات . وهى العلوم المكتسبة النظرية ، فثبت أنه لولا هذه الحواس لما تمكنت النفس من تحصيل المعارف البديهية و لاالنظرية . ولذلك قيل : من فقد حسا فقد علما ، فهذا بيان معونة الحواس فى تكميل جوهر النفس ، وأما معونتها فى تكميل جوهر البدن وذلك لأنا لما بينا أن البدن بكونه حارا رطبا يكون أبدا فى التحليل والذبول ، ولأجل هذا السبب يحتاج إلى ايراد بدل ما يتحلل عنه ، ولابد من التمييز بين ما يكون ملائما وبين ما يكون منافيا .

فهذه الحواس لها معونة فى أن يحصل للإنسان وقوف على ما ينفعه ويضره ، فحينئذ يشتغل بجلب المنافع ودفع المضار ، فهذا بيان معونة الحواس فى تكميل جوهر البدن .

وأعلم ان السعى فى إصلاح مهمات جوهر النفس ، وذلك لأن النفس إنما دخلت فى هذا العالم الجسمانى لتكتسب العلم النافع والعمل الصالح ، وكل آلة النفس فى هذا الإكتساب هو هذا البدن ، وما لم تكن الآلة صالحة لم يقدر المكتسب على الإكتساب ، فثبت ان الإشتغال بإصلاح مهمات البدن سعى فى إصلاح مهمات النفس .

المثال الثانى : القلب فى البدن كالوالى وقواه وجوارحه بمنزلة الملك والقوة العقلية المفكرة كالمشير الناصح ، والشهوة كالعبد [1] الذى يجلب الطعام إلى المدينة ، والغضب كصاحب الشرطة ، ثم إن

---

(١) المخطوطة : كالعبيد

الشهوة التي هي كالعبد الجالب للطعام إلى المدينة قد يكون خبيثا مكارا مخادعا يتمثل بصورة الناصح لكن يجلب نصحه كل شرٍ هائل ، وسم قاتل ، وتكون عادته منازعة الوزير الناصح في كل تدبيره ، وكما أنه يجب على الملك العاقل أن يسلط وزيره الناصح على العبد الجالب للطعام المخادع ثم على صاحب الشرطة ، وان لا يلتفت إلى تخليطها في حق الوزير ، ليستقيم أمر المدينة ، فكذا (ا) النفس الناطقة متى استنار بنور العقل واستضاء بضوء العلم والحكمة ، وجعل الشهوة والغضب مقهورين استقام أمر هذه الحياة الجسمانية (الورقة ٢٧٤ظ) ومن عدل عن هذه الطريقة كان كمن قال الله تعالى في حقه : " أفرأيت من اتخذ الهه هواه " . وقال : " فاتبع هواه (٤ ، فمثله كمثل الكالب " (ب) (٥ ، وقال : " ونهى النفس عن الهوى (٦ ، فإن الجنـــة هي الماوى " .

المثال الثالث : البدن كالمدينة (٧ ، والنفس الناطقة كالملك ، والحواس الظاهـــرة والباطنة كالجنود والاعضاء كالرعية والشهوة والغضب كعدو ينازعه في مملكته ويسعى في اهلاك رعيته ، فان قصد الملك قهر ذلك العدو استقامت المملكة وارتفعت الخصومـــة ، كما قال الله تعالى : " وفضل الله المجاهدين باموالهم وانفسهم على القاعدين درجة " (٨) — وان لم ينازع عدوه وضيع مملكة اختلت مملكته ، وصارت عاقبة امره الى الهلاك .

المثال الرابع : مثل النفس الناطقة مثل فارس (٩ ركب لأجل

(ا) المخطوطه : فكذى

(ب) ايضا : القلب ،

الصيد ، فشهوتـــه فرسه وغضبه كلبه ، فمتى كان الفارس حاذقا وفرسه مرتاضا منقادا وكلبه معلما كان جديرا بالنجح ، ومتى كان فى نفسه اخرق ، وكان الفرس جموحا ، والكلب عقورا فلا فرسه ينبعث تحته على حسب ارادته ولا كلبه يسترسل باشارته فهو خليق بان يعطب فضلا من ان ينال ما طلب .

المثال الخامس : اعلم ان بدنلك نسبته نسبة الدار الكاملة التى بنيت واكملت بنوتها وخزانتها وفتحت ابوابها ، واعد فيها كلما يحتاج اليه صاحب الدار ، فالرأس كالغرفة فى اعلى الدار والثقب التى فى الرأس والمنافذ كالروازن والرواس فى غرفة الدار وسط دماغه كالانوار فى الدار والعين كباب الغرفة ، والانف كالطاق الذى فوق باب الدار ، والشفتان كمصراعى الباب (ا) ، والاسنان كالبوابين ، واللسان كالحاجب ، والظهر كالجدار القوى الذى هو حصن الدار ، والوجـــه كصدر الدار ، والرية التى هى الجاذبة للنفس البارد كالبيت الصيفى ، وجريان النفس فيها كالهواء الذى يجرى فى البيت الصيفى ، والقلب مع حرارته الغريزية كالبيت الشتوى ، والمعدة مع نضج الغذاء فيها كالمطبخ ، والكبد مع حصول الدم فيها كبيت الشراب ، والعروق التى يجرى فيها الدم كما لك الدار ، والطحال بما فيه من السوداء كالجوابى (ب) (١٠ التى بقيت فيها الدرديات والمرارة بما فيها من الصفراء الحارة كبيت السلاح ، والامعاء بما فيها من ثفل الطعام كبيت الخلاء ، والمثانة بما فيها

(ا) المخطوطة : الدار

(ب) ايضا : كالخوالى

من البول كبيت البير ، والمسيلان (ا) فى اسفل البدن كالمواضع التى تخرج منها القاذورات من الدار ، والرجلان كالمركب المطيع ، والعظام مع بناء الجسد عليها كالخشب التى عليها بناء الدار ، واللحم فى خلال العظام كالطين والعصب الذى يربط بــه بعض العظام كالصناديق ، فسبحان من هيأ فى بيت بدنك بمسامير نفسك الناطقة هذه المصالح العجيبة والبدائع الغريبة ، فهذا ما يتعلق ببيوت هذه الدار .

ثم ان النفس الناطقة فى هذه الدار كالملك والمتصرف ، فيبصر بالعين ويسمع بالإذن ، ويشم بالمنخرين ، ويذوق باللسان ، وينطق بالفم ، ويمسك باليدين ، ويعمل الصنائع بالاصابع ، ويمشى بالرجلين ، ويبرك على الركبتين ، ويقعد على الاليتين ، وينام على الجنبين ، و يستند بالظهر ويحمل الاثقال على الكتفين ويتخيل (الورقة ٢٧٥ و) بمقدم الدماغ ويتفكر بوسط الدماغ ، ويتذكر بمؤخر الدماغ (١١ ، ويصوت بالحنجرة ، يستنشق الهواء بالخيشوم ، ويمضغ بالاسنان و يبتلع بالمرى ، والمقصود من كل هذه الآلات والأدوات أن يتحلى بحلية العلم أى يتكيف بكيفية العرفان ، وتصير هذه النفس متنفسة (ب) بنفس الملكوت ، متحلية بنور اللاهوت .

ثم أنــه تعالى فوض تدبير هذه المملكــة إلى ثلاثــة من الرؤساء (١٢ :

وأحد منهم هو الشهوة وسلطنتها فى الكبد وجريانها مع الدم فى

(ا) المخطوطة : السيلان
(ج) ايضا : منتفسه

العروق الساكنة ، ولهذا المعنى قال عليه السلام : " ان الشيطان ليجرى من ابن آدم مجرى الدم (١٣) ، وذلك لأن القوة الشهوانية لا تسرى إلا من الكبد مع الدم فى العروق " .

والرئيس الثانى منهم هو قوة الغضب ومسكنها القلب وهى تجرى فى العروق المتحركة إلى جميع أطراف البدن .

والرئيس الثالث القوة النفسانية المدبرة ومسكنها الدماغ ، وهى تجرى فى الأعضاء إلى جميع أطراف البدن .

ثم هؤلاء الرؤساء الثلاثة ليسوا أشياء متباينة مستقلة بأنفسها بل هى كالفروع المتفرعة من أصل واحد - والاغصان النابتة من شجرة واحدة ، والمنبع الذى يتشعب منه ثلاثة أنهار ، والاب الذى يتولد منه أولاد كثيرون ، وكرجل يعمل أعمالا ثلثة تسمى بثلاثة أسماء : الحداد و الصائغ والبناء .

فهذه الثلاثة كملوك الأطراف الذين ولاهم الملك الأعظم ، فالشهوة تشبه أفعالها أفعال النساء والصبيان والحمقى من الناس إذا لم يرد بهم آباءهم وأزواجهم ، والغضب تشبه أفعاله أفعال العيارين والقتالين إذا لم يرد بهم الملوك ، والقوة النفسانية المدبرة تشبه أفعالها أفعال الحكماء والفقهاء وأهل الخير والصلاح .

الفصـــل العـــاشر

فى ان النفس الناطقة هل هى شئ متحد بالنوع أو مختلف بالنوع ؟

نقل محمد بن زكريا عن القدماء لاسيما أفلاطن أن جميع النفوس الإنسانية متساوية فى الجوهر والماهية إلا أنها لأجل الآلات (ا) المختلفة تختلف أفعالها ، ولأجل هذا المذهب جوزوا التناسخ على النفوس .

أما الشيخ أبو (ب) على بن سينا، فإنه نقل عن ارسطاطاليس واتباعه ان النفوس البشرية نوع مخالف بالماهية والحقيقة لنفوس سائر الحيوانات إلا أن النفوس البشرية ماهية واحدة نوعية ، وإنما يخالف بعضها بعضا بالذكاء والبلادة والعفة والفجور وسائر الأخلاق بسبب اختلاف الامزجة البدنية ، وهذا هو الذى بصره الشيخ أبوعلى ، وذهب جماعة من قدماء الحكماء وجماعة من المتأخرين ان النفوس الناطقة البشرية جنس يدخل تحته أنواع ، وقد يكون بعضها يخالف البعض فى الماهيـــة الذاتيـــة والطبيعية الحقيقيـــة ، فيكون بعضها خيرا لذاته ، وبعضها شريرا لذاته .

ثم إن القائلين بهذا القول ترددوا فى أنه هل حصل فى الوجود نفسان متساويان فى تمام الماهية لا الحقيقة ، أو لم يوجد فى ذلك بل يكون كل نفس بأن نوعها لم يحصـــل إلا فى شخصهـــا شخص واحد .

(ا) المخطوطة : الات

(ب) ايضا : ابن

وأعلم ان الأقوال النبوية دالة على أن النفوس البشرية قد تكون (الورقة ٢٧٥ ظ) مختلفة بالماهية (١ - قال عليه السلام : " الناس معادن كمعادن الذهب والفضة (٢ ، وقال : النفوس جنود مجندة (٣ ، وقال فى الكتاب الالهى : فطرة الله التى فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله " (٤ .

والذى يدل على أن النفوس الناطقة قد تكون مختلفة بالماهية و الحقيقة هوانا نرى الإنسان قد يكون مجبولا على الشر والنذالة ، ولو أن ذلك الإنسان يحمل من المجاهدات ما لا يمكن الزيادة عليه لم يتغير أصلا عن طبيعة الإيذاء ، بل قد يصير بسبب المجاهدة أو بسبب الزواجر أن يترك تلك الأفعال فلا يقدم عليها ، فأما لو ترك بنفسه مع مقتضى أصل جبلتها فإنها تميل إلى ذلك الشر ، وأيضا ربما انتقل مزاجه من الحرارة إلى البرودة ومن الرطوبة إلى اليبوسة وبالعكس ، ويكون مقتضى أصل خلقته ما فيه ولا يتغير .

وأيضا قد يكون الإنسان بخيلا بمقتضى أصل الفطرة ، ثم أنه لو صار ملك الأرض وملك خزائن الدنيا ، فإنه لا يزول عن جوهر نفسه ذلك البخل ، وقد يكون جوادا بمقتضى أصل الفطرة - فلو صار مع ذلك أفقر الخلق ثم وجد قليلامن المال فإنه لا يزول عن جوهرفطرته ذلك الجود .

فلما رأينا هذه الأحوال الأصلية لا تنتقل ولا تتبدل الامزجة ولا باختلاف المعلمين < علمنا > أنها من لوازم الماهية الأصلية - فأما إذا رأينا انسانين متساويين فى الجود والبخل والسرقة والقوة وغيرها من الصفات ، فهذا لا يدل على تساوى تيك النفسين فى تمام الماهية ،

لما ثبت أن الأشياء المختلفة لا يمتنع اشتراكها فى اللوازم الكثيرة ، فعلى هذا لا يمكننا القطع بتماثل شيء من النفوس بل يبقى الإحتمال فى أصل الكل .

احتج من قال بتماثل النفوس البشرية فى الماهية بأن قال لا شك أنها متساوية فى كونها نفوسا ناطقة ، فلو اختلفت بعد ذلك فى أمر آخر دار بها (ا) ، لكان ما به المشاركة غير ما به المايزة ، فيلزم وقوع التركيب فى ذات كل واحد من هذه النفوس .

وكل مركب فإنه جسم ، فالنفس الناطقة جسم ، هذا خلف .

واعلم أن هذه الحجة ضعيفة لوجوه :

الأول أنه لا معنى لكونها نفوساً إلا أنها امور مدبرة لهذا (ب) البدن ، وكونها مدبرة لهذا البدن وصف إضافى عرضى - فلم لا يجوز أن يقال جوهر النفس مختلف فى تمام ذواتها ، وإنما اشتراكها فى هذه الصفة العرضية الخارجية ، وعلى هذا التقدير لا يلزم وقوع التركيب فى ماهياتها ، فإن البسائط الموجودة المختلفة بتمام ماهياتها مشتركة فى كونها موجودة ومذكورة ومعلومة ولم يلزم وقوع التركيب منها .

الثانى سلمنا أن النفوس البشرية متساوية فى صفة ذاتية ، ثم أنها مختلفة أيضا فى صفة ذاتية فلا نزاع انه يلزم كونها مركبة فى ماهياتها ، فلم قلتم أن هذا التركيب محال .

أما قوله كل مركب جسم فهو مما لم يثبت بالبرهان ، والذى

(ا) المخطوطه : دلرها
(ب) ايضا : لهذه

يدل على قولنا أن الحكماء قالوا ، الجوهر جنس يدخل تحته أقسام خمسة : العقل والنفس ، والجسم والصورة والهيولى .

فنقول : العقل يشارك الجسم فى الطبيعة الجنسيــة الجوهرية ، ويخالفه (ا) فى خصوص كونه عقلا ، فيكون العقل المجرد مركبا (ب) ومشتركا فى ماهيته مع أنه ليس بجسم ، فكذا (ج) هاهنا .

(الورقة ٢٧٦ و)

الفصل الحادى عشر

فى بيان أن اللذات العقليــة أشرف وأكمل من اللذات الحسية ،

إعلم أن الغالب على الطبائع انفاسه ، وإن أقوى اللذات وأكمل السعادات لذة المطعم والمنكح والملك ، فان لا يغتذوا (د) لذة ، ولا ليجدوا المطاعم اللذيذة فى الآخرة ، ولا ليجدوا المناكح الشهية هناك ، وهذا القول يزول عند المحققين وارباب المجاهدات ويدل عليه وجوه :

الحجة الاولى لو كانت سعادة الإنسان متعلقة بقضاء الشهوة و إمضاء الغضب لكان الحيوان الذى هو أقوى فى هذا الباب ألذ وأقوى (ا من الإنسان ، فالأسد أقوى على تسلط الغضب والعصفور أقوى على

(ا) المخطوطه : وبخالفها
(ب) ايضا : حركتا
(ج) ايضا : فكذى
(د) ايضا : فان لا تعبدوا

النكاح من الإنسان ، ولما لم يكن كذلك علمنا ان سعادة الإنسان غير متعلقة بهذه الأمور .

الحجة الثانية : كل شئ يكون سببا لحصول السعادة والكمال ، فكلما كان ذلك الشئ أكثر حصولا كانت السعادة والكمال أكثر حصولا ، فلو كان قضاء شهوة البطن والفرج سببا لكمال حال الإنسان وسعادته لكان الإنسان كلما أكثر اشتغالا بقضاء الشهوات البطنية والفرجية كان أكمل إنسانية وأعلى درجة ، لكن التالى باطل ، لأن الإنسان إذا أكل بقدر الحاجة ، فإن زاد على ذلك كان مضرا (٢ وعد عليه ذلك من الدناءة والنهمة ، وكذا (١) القول فى جميع اللذات البدنية ، وإذا كان الأمر كذلك ثبت أن الإشتغال بقضاء الشهوات ليس من السعادات والكمالات بل من دفع الحاجات .

الحجة الثالثة : أن الإنسان يشاركه فى لذة الأكل والشرب جميع الحيوانات ، < حتى > الخسيسة منها - فلو كانت هى السعادة والكمال لوجب أن لا يكون للإنسان فضيلة فى ذلك على الحيوانات ، فإن الجعل يلتذ بأكل السرجين كما يلتذ الإنسان بالسكر واشباهه .

وتقرير هذا أن نقول : لو كانت سعادة الإنسان متعلقة بهذه اللذات الحسية لوجب أن يكون الإنسان اخس الحيوانات ، والتالى معلوم الفساد بالضرورة ، فكذلك المقدم فليس وجه الملازمة .

فنقول : إن الحيوانات الحسية مشاركة للإنسان فى هذه اللذات

(١) المخطوطة : كذى

الحسية البدنية ، إلا أن الإنسان تنتقص عليه هذه اللذات بسبب حصول القوة العقلية ، فإن العاقل إذا تأمل فى الماضى ، فذلك الماضى إن كان لذيذا طيبا تألم قلبه بسبب فواته ، وإن كان منافيا مؤذيا تألم قلبه بسبب تذكره - وإن تأمل فى الحال فهو لا يرضى بما كان حاصلا بل يطمع (ا) نفسه إلى الزيادة عليها ، وإن تأمل المستقبل لم يعرف أن حاله فى المستقبل كيف يكون فيستولى عليه الخوف الشديد ، فثبت ان الحيوانات الخسيسة مشاركة للإنسان فى اللذات الحسية البدنية إلا أن الإنسان تنتقص (ب) عليه تلك اللذات بسبب العقل وساير الحيوانات لا تنتقص (ب) عليها ولا تفتكر فيها لكونها فاقدة العقل .

ومعلوم أن حصول الكمال بشرط الخلو عن التنقيص (ج) يكون أشرف من حصوله مع الكد والنقص (د) ، وذلك يدل على أن هذه اللذات الحسية البدنية لو كانت (الورقة ٢٧٦ ظ) موجبة لكمال الحال لكان الإنسان اخس من النمل والدود والذباب ، ولما كان هذا التالى باطلا ، علمنا أن هذه اللذات الحسية موجبة للغبطة و السعادة .

الحجة الرابعة أن هذه اللذات الحسية إذا بحث عنها فهى ليست لذات (٣ بل حاصلها يرجع إلى دفع الآلام - والدليل عليه أن الإنسان كلما كان أكثر جوعا كان التذاذه بالاكل اتم ، وكلما كان الجوع أقل

(ا) المخطوطه : يطمح
(ب) ايضا : تتنغص
(ج) ايضا : التنغيص
(د) ايضا : مع المكد والمنغص

كان الالتذاذ بالأكل أقل ، و أيضا إذا طال عهـد الإنسان بالوقاع واجتمع المنى فى أوعيته ، حصلت فى تلك الأوعية دغدغة شديدة وتمدد وثقل وكلما كانت هـذه الأحوال أكثر كانت اللذة الحاصلة عند ادفاع ذلك المنى أشد ، ولهذا السبب فإن لذة الوقاع فى حق من طال عهده بالوقاع يكون أكمل منها فى حق من قرب عهده به - فثبت أن هذه الأحوال التى ظن إنها لذات جسمانية فهى فى الحقيقة ليست إلا دفع الآلام - وهكذا (ا) القول فى اللذة الحاصلة بسبب لبس الثياب فإنه لا يمثل (ب) لتلك اللذة إلا بدفع ألم الحر والبرد .

ولما ثبت أن هذه اللذات الجسمانية لا حاصل لها إلا دفع آلام ، فنقول : سعادة الإنسان ليست عبارة عن رفع الآلام ، لأن هـذا المعنى كان حاصلا عند عدمه ، فثبت أن السعادة الحقيقية للإنسان أمر مغاير لهذه الأحوال .

الحجة الخامسة هو ان الانسان من حيث ياكل ويشرب ويجامع ويوذى خصمه، يشارك بسائر الحيوانات (ع) . ولا شك انه من حيث انه انسان اشرف من حيث انه حيوان ، فيلزم وقوع التساوى بين (ج) الجهـة التى هى (د) الشريفة وبين الجهة الخسيسة فى موجبات (ه) الشرف والكمال ، وذلك محال .

(ا) المخطوطة : هكذى
(ب) ايضا : فانه لحصل
(ج) ايضا : من
(د) ايضا : بين
(ه) ايضا : موجات

الحجة السادسة : العلم الضرورى حاصل بأن بهجـة الملائكة وسعادتهم اشرف من بهجـــة الحيوانات الطيار منها والسابح والسارح فضلا عن الذر والحشرات .

ثم لا نزاع < فى > أن الملائكة ليس لها لذة الاكل والشرب والوقاع ، و< لا > هذه الحيوانات الخسيسة اشرف حالا واعلى درجة من الملائكة المقربين ، ولما كان ذلك باطلا بالبداهة علمنا كون المقدم ايضا باطلا .

واعلم أن هاهنا ما هو اقوى واعلى درجة مما ذكرناه ـ وهو انه لا نسبة لكمال واجب الوجود وجلاله وشرفه وعزته الى احوال غيره ـ مع أن هذه اللذات الخسيسة ممتنعة عليـــه ـ فعلمنا ان الكمال والشرف قد يحصلان باحوال سوى تحصيل هذه اللذات الجسدانية .

فإن قالوا انما ذلك الكمال لاجل حصول الالهية لكن حصول الالهية فى حق الخلق محال ، فنقول : لا نزاع فى ان حصول الالهية فى حق الخلق محال ، لكنه عليه السلام ، قال : تخلقوا باخلاق الله (ه . فيجب علينا أن نعرف معنى ذلك التخلق حتى عرف ان كمـــال حال الانسان انما يحصل بسبب ذلك التخلق لا بسبب تحصيل اللذات الجسمانية. ومعلوم أن ذلك التخلق لا يحصل الا بقطع الحاجات وافاضة الخيرات والحسنات لا بكثرة الاكل والشرب .

الحجة السابعة ان هاؤلاء الذين حكموا بان سعادة الانسان فى تحصيل هذه اللذات (الورقـــة ٢٧٧ و) البدنية إذا رأوا انسانا اعرض عن طلب هـــذه اللذات مثل أن يكون مواظبا على الصوم مكتفيا بمباحات الارض ، عظم اعتقادهم فيه ، وزعموا انه ليس من جنس البشر بل

هو من زمـــرة الملائكة ويعدون انفسهم بالنسبة اليه اشقياء اراذل ـ واذا راؤا انسانا مستغرقا فى طلب الاكل والشرب والوقاع معروف الهمة الى أن يحصل اسباب هذه الاحوال معرضا عن العلم والعبادة ، والزهد ، وقضوا (ا) عليه بالبهيمية والخلاعة والبطالة والخزى والنكال ولولا انه تقرر فى عقولهم ان الاشتغال بتحصيل هذه اللذات الجسدانية نقص ودناءة وخساسة ، وان الترفع عن الإلتفات اليها سعادة وكمال حال ـ وإلا لما كان الأمر على ما قلنا ، ولكان يجب ان يحكموا على المعرض عن تحصيل هذه اللذات بالخسار والنكال ، وعلى المنهمك فى تحصيلها بالسعادة والكمال . ولما لم يكن الأمر كذلك بل كان بالضد منه علمنا صحة ما ذكرناه .

الحجـــة الثامنة : كل شئ يكون فى نفسه كمالا وسعادة ، وجب ان لا يستحيي (ب) من اظهاره ، بل يجب ان يفتخر باظهاره ، وينجح بفعله .

ونحن نعلم بالضرورة ان احدا من العقلاء لا يفتخـــر بكثرة الاكل ولا الشرب ولا المناكح ولا بكونه مستغرق الوقت والزمان فى هذه الاعمال وأيضا فالناس لا يقدمون على الوقاع إلا فى الخلوة . فاما عند حضور الناس فلا احد من العقلاء لا يجد من نفسه تجويز الاقدام عليه ، وذلك يدل على انه فعل خسيس وعمل بحت يستحيي (ج) منه .

وأيضا ، فقد جرت عادة السفهاء ان لا يشتم بعضهم بعضا إلا

(ا) المخطوطه : قضو

(ب) ايضا : لايستحيا

(ج) ايضا : يستحيا

بذكر الفاظ الوقاع . ولو أن واحدا من السفهاء احر يحكى عند حضور الجمع العظيم ان فلانا كيف يواقع زوجته . فان ذلك الرجل يستحيي من ذلك الكلام ويتأذى من ذلك القايل ، وكل هذا يـــدل على ان ذلك الفعل ليس من الكمالات لا من السعادات بل هو عمل باطل وفعل قبيح .

الحجة التاسعـــة : كل حيوان كان ميله الى الاكل والشرب والايذاء اكثر ، وكان قبوله للرياضة اقل كانت قيمته عند الناس اقل ، وكل حيوان كان اقل رغبة فى الاكل والشرب وكان اسرع قبولا للرياضة كان قيمته عند الناس اكثر . ألاترى ان الفرس الذى يقبل الرياضة والتعليم والكر والفر والجرى الشديد فإنه يشترى بالثمن الكثير ، والضامر اشد جريا واسبق من البطين السمين ، وكل فرس لا يقبل الرياضة ، ولا هذه الافعال ، ويوضع على ظهـــره الاكاف (٦) ويحمل الاثقال ويسوى بينـــه وبين الحمار لا يشترى (ا) الا بالثمن القليل ، فإذا كانت الحيونات التى هى غير ناطقة لم يظهر فضائلها ومنافعها بسبب الاكل والشرب ، بل بأمور أخر . فما ظنك بالحيوان الناطق العاقل ؟

الحجـــة العاشرة : سكان اطراف الأرض لما لم يكمل عقولهم واخلاقهم ومعارفهم لا جـــرم صاروا فى غاية الخسة والدناءة . ألاترى ان سكان الأقليم الاول وهم الـــزنوج ، وسكان الاقليم السابع وهم الصقالبة لما قل نصيبهم من المعارف الحقيقيـــة والاخلاق الفاضلـــة لا جرم تقرر فى العقول حظ درجاتهم ودناءة مراتبهم ،

(ا) المخطوطة : ولا يشترى

واما سكان وسط (٧) المعمور لما حازوا المعارف الحقيقية والاخلاق الفاضلة لا جرم أقر كل احد بانهم خير طوائف البشر (الورقة ٢٧٧ ظ) وافضلهم وذلك يدل على ان فضيلة الانسان وكماله لا يظهر إلا بالعلوم والمعارف والاخلاق الفاضلة لا بالاكل والشرب والوقاع .

الفصل الثانى عشر

فى شرح ما فى اللذات الحسية من وجوه الذم والنقصان

اعلم أن الشئ قد يكون مذموما (ا) لذاته وقد يكون مذموما لغيره ، واللذات الحسية مشتملة على الوجهين .

أما كونها مذمومة لذاتها فيدل عليه وجوه :

الأول وهو الأصل والعمدة فى الباب أن هذه اللذات ليست فى الحقيقة بلذات، بل حاصلها يرجع إلى دفع الآلام (ا ، فإنه لا معنى للذة الأكل إلا دفع الم الجوع ، ولا معنى للذة الوقاع ، إلا لدفع المشتهاة (ب) بالمنى لما كثرت واحتقنت فى اوعية المنى أوجبت تمديد تلك الاوعية وحدوث دغدغة مولمة منها ، فاندفاعها يوجب زوال تلك الآلام . ولا معنى للذة الملابس سوى دفع الم الحر والبرد .

بل نقول : إن الإنسان إذا أراد قضاء الحاجة من البول أو الغائط فربما تعذر عليه ذلك لأسباب اضافية من خارج ، فحينئذ يعظم الماء بسبب أمثال هذه الفضلات ، ثم أنه بعد الالم الشديد إذا قدر على دفعها وجد لذة عظيمة وراحة تامة ، وكلما كان المه بإمساكها واحتقانها اشد كان التذاده باندفاعها أشد وأكثر ، وذلك يدل على أن حاصل هذه اللذات دفع الآلام . إذا عرفت هذا ظهرلك هذه الأشياء التى يظن بعض الناس أنها لذات ليست بحقيقة بل هى سعى فى دفع الآلام و

(ا) المخطوطة : سكرما

(ب) ايضا : المسماة

إشتغال النفس فى ذلك ألم اخر ، وما كان كذلك فليس من السعادات ولا الكمالات البتة .

الثانى أن الشئ كلما كانت الحاجة إليه أشد كان الإلتذاذ به أقوى إذا وجد وبالعكس ، كلما كانت الحاجة إليه أقل واضعف كان الإلتذاذ به إذا وجد أقل، ألا ترى انك رميت قلادة من الدر بين يدى الكلب لم يلتفت إليها ، إذ لا حاجة له بها ولو رميت إليه عظما قفز إليـه وأختطفه وقاتل عليه من ينازعه، والإنسان بالعكس من ذلك فإنه يفرح ويهش لوجدان القلادة من الدر ويلتذ إما ليتزين بها أولينتفع بثمنها . وإن طرح العظم عنده لم يلتفت إليه لعدم الحاجة إليه . فثبت أن اللذة والطلب على قدر الحاجة، إلا أن الحاجة آفة ومحنة وبلية، والشئ إذا لم يتم حصوله إلا بالبلاء والمحنة كان هو أيضا كذلك ، فثبت أن هذه اللذات الجسدانية كالخبيص المسموم فى أبدان تلتذ بحلاوته ، وهو وهم سم قاتل .

ولقائل أن يقول هذا الاشكال وارد عليكم فى اللذات الروحانية، إلا أنا نقول الجواب عنه سيأتى .

الثالث : هذه اللذات بتقدير أن تكون فى أنفسها لذات الا أن الإلتذاذ بها لا يحصل إلا حال حدوثها ، فإن أستمرت لم يبق الالتذاذ بها فى استمرارها ، والسبب فيه أن اللذة يعتبر فى حصولها إدراك الملائم وانفعاله عنه وذلك لا يحصل إلا فى أول زمان الحدوث . أما بعد ذلك فهو حال الإستمرار والإستقرار ، وفى حال الإستقرار لا يكون الانفعال . فلا يحصل الشعور ، وإذا لم يحصل الشعور لا يحصل الإلتذاذ .

الرابع أن الإنسان إذا استوفى من هذه اللذات قدر الحاجة والكفاية فإنه لا يلتذ بعد ذلك بما يستعمله منها ، بل يملها (ا) ويسأم منها ، ثم بعد حصول (الورقة ٢٧٨ و) الملال لو كلف باستيفائها مرة اخرى لتألم بادراكها ، فإنه إذا أكل اكلا تاما وكلف بعد ذلك بالاكل تألم به . ومن قضى وطره من الوقاع ثم كلف بالزيادة عليه لتألم منه ، وهذا يدل على أن هذه اللذات ليست فى أنفسها خيرات وسعادات ، بل إنما ينتفع بها عند حصول الاحتياج إليها ، فعند زوال الحاجة تصير هذه الاشياء كلا و وبالا على النفوس والأرواح .

الخامس الأشياء التى تستلذ وتستطاب فى الدنيا قد كانت موصوفة بصفات مكروهة منفرة وستصير أيضا كذلك . ألا ترى أن الحنطة قد كانت قبل صيرورتها حنطة عفنة فى رطوبة الأرض ممن صارت عشبا وتشربت رطوبات القاذورات والسرجين . ثم إذا استوت وصنعت فأكلت اختلطت فى الفم بالبصاق واللعاب الذى لورآه آكله لأنف من أكله واستقذره ، ثم يعود فى آخر الأمر إلى الرجيع المنتن والشئ المستبعد ، وكذا (ب) اللحوم والحلاوات والفواكه، فالعاقل إذا تأمل فيها وجدها منتنة الأصل ، قذرة الجوهر ، فاسدة السنخ ، إلا أنه تعالى أعارها لونا ورائحة وطعما فى زمان قليل مقدار ما ينتفع المكلف به ليقدر به على طاعة الله ومصالح معاشه ، ثم أنها فى الحال تعود إلى القذارة الأصلية والرداءة الطبيعية .

السادس أن استعمال هذه اللذات ينافى معنى الإنسانية ، وذلك

(ا) المخطوطة : يميلها

(ب) ايضا : كذى

لأن الإنسان إنما يكون إنسانا لحصول نور العقل وإطلاعه على عالم الغيب والأنوار الإلهية ، فإذا اشتغل الإنسان باستيفاء هذه اللذات الجسدانية تكدرت القوة العقلية ، وانسد عليه باب المعارف ، وصارت البهيمية عليه غالبة ، والإنسانية مفقودة ، ولما كان شرف الإنسان باستيفاء هذه اللذات الحسية يبطل عليه معنى الإنسانية ، ثبت ان الإشتغال بها شئ في غاية المذمة .

السابع أن أصل أحوال الإنسان إشتغاله بمعرفة الله تعالى واقباله على طاعته واستغراقه فى محبته ، ثم إشتغال الإنسان بإستيفاء اللذات الجسدانية والطيبات الحسية يمنعه عن عبودية الله ويصده عن ذكر الله ، ولما كانت تلك المعارف أشرف مراتب المخلوقات وهذه اللذات الحسية ما نعة عنها كانت هذه اللذات أخس الأشياء ضرورة أنه كلما كان الشئ أشرف كان ضده العايق عنه والمنافى لحصوله أخس ، فهذه وجوه دالة على كون الدنيا مذمومة لذاتها .

فأما الوجوه الدالة على كونها مذمومة لأمور لازمة لها فكثيرة ـ ونحن نشير إلى بعضها : فنقول :

الأول انها سريعة الزوال ، قريبة الانقضاء ، ومعلوم أن الإنسان إذا احب شيئا ، ثم اتصل بمحبوبه والتذ بمواصلته وابتهج بالإختلاط به ثم إنه فارقه وأنفصل عنه ، تألم بسبب ذلك الفراق ، ويكون مقدار التألم الحاصل بسبب مفارقتـــه مساويا لمقدار الإلتذاذ الحاصل بسبب مواصلته ، وإذا كان كذلك فكلما كان حب الدنيا أشد فى هذه الحيوة كانت الآلام الحاصلة بمفارقتـــه بعد الموت والحسرات المترادفة هناك أقوى وأكمل ، ثم مع حصول التساوى من هذا الوجه حصل الترجيح

لجانب الآلام فهذه اللذات منقطعة وتلك الآلام غير منقطعة ، فلهذا السبب صارت اللذات الجسانيـــة مذمومة (الورقـــة ٢٧٨ ظ) عند العقلاء .

الثانى أن لذاتها غير خالصة بل هى ممزوجة بالآلام والحسرات (ا) بل الإنسان لو تأمل لوجد اللذة قطرة والألم بحرا لاساحل له (ب) ، و نحن ننبه على معاقد هذا الترجيح .

فنقول : هذا الترجيح حاصل من وجوه :

أولها أن الضرر منه ثلاثة ، الماضى والحال والمستقبل :

أما الماضى فنقول : الاحوال التى كانت حاصلـــة للإنسان فى الزمان الماضى ، إما أن يقال أنها كانت اسبابا للسعادة واللـــذة ، أو كانت أسبابا للذة والألم ، أو كانت غير موجبة لالذاك ولالهذا ، فإن قدرنا أنها كانت موجبة للسعادة والغبطة ، فإما أن يقال : انها بقيت أو ما بقيت فإنها موجبة (ج) للسعادة ، وقد بقيت إلى الوقت الحاضر فمن المعلوم لامرتبة إلا وفوقها مراتب غير متناهية هى أعلى وأكمل منها ، وإذا كان كذلك فكلما ابتهج الإنسان بتلك السعادة التى كانت حاصلة فى الماضى ، وبقيت إلى الزمان الحاضر حاصلة فى قلبه شعور سائر (د) المراتب التى ما وجدها وما وصل إليها ، فيقع فى قلبه أنواع من الحسرة بسبب ما فاته من تلك السعادات .

(ا) المخطوطه : الخسران

(ب) ايضا : بحر لا سال له

(ج) ايضا : فان موجبه للسعاده ،

(د) ايضا : شعور بسائر المراتب

وأما إن كانت الأحوال الماضية موجبة للسعادة ثم أنها ما بقيت بل فاتت ، فكلما تذكر الإنسان تلك المراتب الفانيـــة اشتعلت نيران الحسرة فى قلبه بسبب فواتها بعد حصولها وزوالها بعد وجودها .

وأما إن كانت تلك الأحوال لا موجبـــة للسعادة ولا للشقاوة ، فحينئذ كانت من باب العبث الذى لا فائدة فيه ـ وكلما تذكر الإنسان تلك الأحوال عرف أنه قد ضيع ذلك الذى مر من عمره فى العبث الذى < لا > فائدة فيه ، مع أنه كان يمكنه أن يصرف أوقاتـــه فى اكتساب السعادات العالية والدرجات الرفيعة ، وحينئذ تشتعل نيران الحسرة و الاسف فى قلبه بسبب تضييع العمر ، ثم أنه ربما رأى أقرانه واشباهه قد اجتهدوا فى سالف العمر فى طلب الفضائل وفازوا بسبب ذلك الجد والجهد فائزين بالمناقب العالية والمراتب الشريفة ، فإذا رأى نفسه نازلا خسيسا متخلفا عن اقرانه واشباهه مات غما واسفا ، فثبت أن تأمله فى الاحوال الماضية لا يفيد إلا الحزن والأسف .

وأما الحالة الراهنة القائمة فأمر عجيب ، وذلك لأنها لا بد وأن تكون نهاية الماضى وبداية المستقبل ، ومتى كان ذلك منقسما(١) ، وليس كذلك ، إذ لو كان ذلك الوقت منقسما لكان بعض الأجزاء المعرضة قبل البعض ، فحينئذ لا يكون كله حاضرا ، هذا خلف .

وإذا عرفت هذا ظهر انه لا يمكن أن يكون الزمان الذى هو مقدار طرف العين حاضرا لأن ذلك الزمان حصل فيه حركة طرف الجفن على سطح الحدقة ، وسطح الحدقة منقسم بأقسام ولا نهاية لها عند الحكماء، وبأقسام كثيرة متناهيـــة عند غيرهم ، وعلى هذا التقدير يكون الآن

---

(١) المخطوطه" : ذلک منقسمه"

الحاضر قسما من تلك الإقسام الكثيرة الخارجة عن الحد والحصر من اللمحة الواحدة ، وهذا القدر القليل ما لا يتصوره العقل ، ولا يضبطه الحس والخيال ، فامتنع أن يحصل فيـه الإلتذاذ والإبتهاج الحقيق فى نفس الأمر ، وما سوى ذلك الآن الذى لا ينقدم فبعضه ماض وبعضه مستقبل ، وكلاهما معدومان فى الحال ، فثبت أن هذه الأشياء التى نظن أنها سعادات فهى ليست كذلك فى أنفسها ، بل هى خيالات فاسدة وأوهام باطلة .

الثانى ، ان عادة الإنسان (الورقـة ٢٧٩ و) ان كل ما كان حاصلا له وموجودا بالفعل عنده فإنه لا يلتذ به ولا يميل قلبه إليه ، بل لا يلتذ إلا بوجدان المفقود وطلب المعدوم ، فعلمنا أن الإنسان لا يلتذ بما كان حاصلا فى الحال ، وأما المستقبل اما (ا) يوافقـه أو يخالفه ، وإذا كان كذلك ، لم نكن ننظر (ب) فى المستقبل الأشياء للخوف الشديد والفزع التام — فثبت بما ذكرنا أن الازمنة ثلاثـة — الماضى والحال والمستقبل .

ونظر الإنسان فى اى واحد منها كان يوجب الغم الشديـد والحسرة والألم والنفرة ، والخوف الشديد ـ فثبت بما ذكرناه أن الإنسان لا ينفك عن الغم والحزن إلى هذه الأحوال ـ

الموجب الثانى من موجبات استيلاء الغم والحزن على الإنسان ، وذلك لأن الإنسان إما أن يعيش بحيث يكون مختلطا بالناس أو بحيث يكون منفردا عنهم .

(ا) المخطوطة : واما المستقبل ما يوافقه او يخالفه
(ب) ايضا : لم يكن مطره فى المستقبل الاشياء الخ

أما الأول فإنه سبب قوى للغم والحزن والوحشة ، فإن المخالطة موجبة للمنازعة إما فى الحال وإما فى المستقبل ، إما فى كل الأمور أو فى بعضها ، والمنازعة موجبة لقصد (ا) كل واحد من المتنازعين قهر صاحبه بوجه ما والمقهورية موجبة للغم والحزن .

وأما الثانى ، وهو أن يعيش منفردا عنهم فذاك أيضا من أقوى موجبات الغم ، إلا أن الإنسان خلق بحيث لا تكمل مصالحه البتة إلا بالجمع العظيم ، فإذا أنفرد عن ذلك الجمع اختلف مصالحه . فثبت أن حياة الإنسان مع المخالطة بالغير توجب الزحمة والوحشة ، ومع الإنفراد توجب الوحشة والكآبة ، فثبت أنه لا خلاص البتة عن الهموم والآلام .

الموجب الثالث من موجبات الغم والحزن ، وهو إما أن يكون أكمل من غيره أو مساويا له أو أنقص منه ، فإن كان أكمل من غيره كان ذلك الغير ناقصا ، والنقص مبغوض لذاته مكروه لعينه — فذلك الناقص لا يمكنه دفع النقص عن نفسه إلا بإبطال كون ذلك الغير أكمل ، وما كان من لوازم المطلوب لذاته يكون أيضا مطلوبا ، فلهذا السبب حيل الناقص على السعى فى إبطال كمال الكامل إما ابطالا فى نفسه وذاته ، وإما بإخفاء ذلك الكمال عن أعين الناس ، وكل واحد من هذين القسمين فإنه حالة منافية بالذات لذلك الكمال وموجبه وقوع الحزن وألم القلب وتشويش الخاطر .

وأما إن كان مساويا لغيره فنقول : الكمال محبوب لذاته فلاجرم كان كل واحد من المتساويين يريد (ب) إرادة حازمة أن يجعل نفسه أكمل

(ا) المخطوطة : قصد
(ب) ايضا : مريد ارادة حازمة

من غيره وأعلى منه وأشرف ،لكن كون كل واحد منهما أعلى من الآخر محال ، فلهذا السبب لابد وأن يقع بينهما التنازع الشديد والتحارب التام ، وقد عرفت أن المنازعة سبب لحصول الخوف والغم والوحشة ، وأيضا فهذان المتساويان إن صار أحدهما مرجوحا فقد تألم قلبه جدا ، لأن حصول المرجوحية مكروه بالذات ، وذلك مولم للقلب، وإن صار راجحا تألم قلب ذلك المرجوح - ثم إن ذلك المرجوح يسعى بأقصى ما يقدر عليه على إزالة (ا) تلك المرجوحيـــة ، لكن زوال مرجوحيته يوجب زوال راجحية الراجح ، وذلك مكروه له بالذات . فذلك الراجح يخاف من زوال تلك الصفة عنه ، وذلك الخوف موجب للألم، فثبت أن الإنسان ان حضر مع من يساويه فإنـــه لا ينفك عن الغم والحسرات (ب) — وأما إن كان مرجوحا بالنسبة إلى غيره فالمرجوح كلما نظر إلى الراجح فرأى ما معه من الرفعة والبهجة والسرور ، وجد نفسه محروما عنها ، فلا شك أنه تشتعل نيران (الورقـــة ٢٧٩ ظ) الحسرات (ج) فى قلبه — وأيضا فالراجح يجعل المرجوح نصيبا للموحشات وهدفا للموذيات ، وكل ذلك مما يغم القلب . فثبت أن الإنسان سواء كان أكمل من الغير أو مساويا له أو أنقص منه ، فإنه لا ينفك البتة من الغم والحسرة وتوحش الصدر وألم القلب .

. الموجب الرابع من موجبات الغم والحزن انه لا يشك أن الإنسان له عقل يهديه وهوى يرديه — و الهوى الذى يرديه لـــه أعوان

(ا) المخطوطة : على ان ازالة الخ

(ب) ايضا : الخسران

(ج) ايضا : الخسران

كثيرة ، وهى الشهوة والغضب والحرص والحواس الظاهرة والباطنة .

أما العقل فليس له فى جوهر الإنسان صفة أخرى تقويه ، فكان العقل أضعف من الهوى لا محالة لهذا السبب - وأيضا فالإنسان من أول فطرته كان مطيعا للذات الحسية منقادا لها مقبلا عليها .

وأما نور العقل فلا يظهر فيه < إلا > بعد مدة من عمره ، و قالوا : العلم فى الصغر كالنقش فى الحجر - والحكماء قالوا : إن التكرير سبب لحصول الملكات العقلية ، وإذا كان كذلك كان انجذاب النفس إلى اللذات الحسية أكمل من انجذابها إلى اللذات العقلية ، ولا معنى للهوى إلا الإنجذاب إلى اللذات الجسمانية والسعادات الحسية ، فثبت أن جانب الهوى راجح على جانب العقل رجحانا كثيرا .

إذا عرفت هذا فنقول : مقتضى ما ذكرناه أن يكون أغلب الأفعال الصادرة عن الإنسان يكون من مقتضيات الهوى ومن جنس الأفعال الذميمة ، ثم إن الإنسان بعد إقدامه عليها وفراغه منها ، و انصرافه عنها يبقى العقل فارغا عن منازعة الهوى ، فحينئذ يطلع الإنسان على قبحها وسخافتها ، واشتمالها على الوجوه الكريهة الذميمة ، ولكنه إنما يطلع بعقلـــه على هذه القبائح بعد وقوعها وبعد وقوع الفعل لا يمكن دفعها ومنعها ، فلا يبقى مع الإنسان إلا الحسرة والندامة و الخجالة .

ولما بينا إقدام الإنسان على مقتضيات الهوى هو الغالب الراجح بحكم ما قدمنا أن يكون بقاؤه فى الغم والحسرة هو الغالب الراجح ، وذلك يدل على أنـــه يجب أن يكون الإنسان فى أغلب أحواله ملازما للحسرات مقارنا للزفرات .

الموجب الخامس من موجبات الغم أن درجات السعادة والرفعة غير متناهية وتحصيل ما لا نهايـــة له محال ، ينتج أن حصول جميع الدرجات للإنسان محال ، وقد ثبت أن تكرير العقل موجب للملكة - فالإنسان كلما كانت مواظبته على اللذات الجسمانية أكثر ، كان ميله إلى ذلك الإلتذاذ أكثر وأقوى - وكلما كان ميله إلى الإلتذاذ أقوى كان طلبه لإستجذاب ما كان مفقودا أكثر - ولما كان تحصيل تلك المراتب التى لا نهاية لها محال لزم آخر الأمر أن يبقى الطلب الشديد المتأكد مع إمتناع حصول المطلوب فى ذلك يوجب الألم الغذاء .

وثبت أن الميل إلى اللذات يوجب الآلام بتقدير حصولها ، وأما بتقدير عدم حصولها فحصول الآلام (ا) أظهر - ولهذا السبب قال بعض الحكماء المحققين : من أراد أن يستغنى عن الدنيا بالدنيا كان كمن اطفأ (ب) النار بالتبن ، فثبت بهذه الوجوه (الورقة ٢٨٠ و) أنه يمتنع (ج) أن تكون لذات الدنيا خاليـــة عن الغموم والهموم ، وكلها آلام وأسقام .

ثم إنك إذا تأملت فى أحوال الفقراء تفكرت فى أمورهم وماهم فيه من الإنكاد وتوجه الموذيات ، وقصد الأعداء ، وترادف الاحزان وجدتها بحرا لا ساحل له ، واللذة التى تحصل للإنسان تكون كالقطرة فى البحر ، فثبت بما ذكرناه أن اللذات الجسدانية مخلوطة بالآلام والاسقام والموذيات ، فلا جرم كانت مذمومة من هذا الوجه .

السبب الثالث من الأسباب الخارجية الموجبة لكون الدنيا مذمومة

(ا) المخطوطة : الام
(ب) ايضا : طفى
(ج) ايضا : انه لا يمتنع

هو أن الغالب أن الإنسان الذى يكون خسيسا فى نفسه وقوته وحسبه ونسبه ، يكون راجحا فى السعادات الجسمانية على من كان شريفا فى نفسه وعقله وحسبه ونسبه ودينه ، ولهذا قال عليه السلام : لو كانت الدنيا تزن عند الله جناح بعوضة لما سقى كافرا منها شربة ماء (٣) .

أما السبب الرابع من خاصة اللذات الجسمانية أنك كلما سددت منها ثلمة انفتحت عليك ثلمة كثيرة هكذا إلى ما لا نهاية له . ومثاله أن الإنسان إذا ضعف عن الشئ واشترى فرسا فحينئذ يحتاج إلى خادم يخدم الفرس وإلى قرية يحصل منها علفه ، وإلى أسطبل يربط فيه الفرس . ثم أن أحتياجه إلى كل واحد من هذه الأشياء تفتح عليه أبوابا كثيرة من الحاجات أكثر ما تقدم - وهكذا (١) إلى غير النهاية ، و لهذا السبب نقل عن عيسى عليه السلام أنه قال (٤) : ان مهمات الدنيا لا تتم بالإصلاح والتكميل وإنما تتم بالترك والإعراض .

---

(١) المخطوطه" : وهكذى



القسم الثاني من الكتاب

في علاج ما يتعلق بالشهوة

و فيه فصول

الفصــل الأول

فى حب المال

إعلم أن الآيات الكثيرة قد وردت فى مدح المال تارة وفى ذمه اخرى .

أما آيات المدح فهوقوله : (ا < قل ما انفقتم من خير فللوالدين والأقربين ؛ يأ يها الذين آمنوا أنفقوا مما رزقناكم الخ ؛ وابتغوا من فضل الله > (ا) .

وأما آيات الذم نحو قوله تعالى : " لا تلهكم أموالكم ولا أولادكم عن ذكر الله ، ومن يفعل ذلك فاولئك هم الخاسرون " (٢ ، وقوله : " إنما أموالكم وأولادكم فتنة " (٣ ، وقوله : " ألهاكم التكاثر" (٤ .

ولما تعارضت الآيات فلا بد من التوفيق ، وطريق التوفيق لا يمكن للإنسان إلا ببيان مراتب الفضائل ، وهى ثلاثة (٥ :

النفسانية — وهى العلوم ، والأخلاق الفاضلة .

والبدنية — وهى الصحة والجمال .

والخارجية — وهذه الخارجية منها قريبة وهى الطعام والشراب وهما يخدمان البدن ، والبدن يخدم النفس ، والنفس يستكمل بالعلوم والأخلاق الفاضلة ، فهذان مخدومان على الإطلاق .

< ومنها بعيدة ، وهى المال > (ب) والمال خادم على الاطلاق فإن صرف المال إلى تحصيل العلوم وتهذيب الأخلاق كان محموداً ،

(ا) هذه الايات غير موجودة فى المخطوطه .
(ب) هذه العبارة ليست فى المخطوطه .

وإن صرف إلى اللذات الحسية التى عرفت كونها مذمومة كان مذموما .

فهذا طريق التوفيق بين هذه النصوص لأنه (١) بالأول يحصل السعادة الأبدية ، وبالثانى يحصل الشقاوة الأبدية .

الفصل الثانى

فى أنه كيف يتوسل بالمال إلى إكتساب السعادة الروحانية .

المال إما أن يصرفه الإنسان إلى نفع نفسه (١ أو إلى نفع غيره ، أما الأول فهو أن الإنسان خلق محتاجا إلى المطعم والملبس والمسكن و المنكح ، فإن لم يدفع عنه هذه الحاجات لم يقدر على اكتساب الكمالات فى قوته النظرية والعملية ، لكن تلك الحاجات لا تندفع ولا تتحصل إلا بالمال ، (الورقة ٢٨٠ ظ) فكان فى المال معونة من هذا الوجه على اكتساب السعادات الروحانية .

وأما الثانى ، وهو ما إذا صرف الإنسان ما لـه إلى غيره (٢ ، فذلك الغير ، إما أن يكون معينا أو غير معين .

أما القسم الأول ، وهو صرف المال إلى شخص معين ، فإما أن يكون ذلك الصرف لدفع ضرر(٣ ، وهو كما إذا دفع بعض أمواله إلى بعض الظلمة ليتخلص عن ظلمه أويدفع إلى شاعر فخاف أن يقع فيه ، وأن يهجوه لئلايفعل ذلك — وإما أن يكون ذلك الصرف لغرض تحصيل النفع ، وذلك النفع إما أن يكون دنيويا أو أخرويا .

---

(١) المخطوطة : لان

والأول قسمان : أحدهما أنه إذا كان مشتغلا أبدا بإكتساب الفضائل النفسانية من العلوم والأخلاق لم يتفرغ للقيام لمصالحه الدنيوية ، فيحتاج الى من يخدمه فى هذه المصالح ، فيحتاج إلى صرف طائفة من ما له إليه عوضا عن تلك الخدمة (٤ .

الثانى أن يبذل طائفـــة من ماله لأجل المروءة (٥ وإكرام الأضياف ، كل ذلك حسن محمود ، وأما الذى يكون للنفع الاخروى فهو كالزكوة (ا) والصدقات .

وأما القسم الثانى وهو الذى يدفع ماله إلى شخص غير معين كبناء المساجد والقناطير (ب) والرباطات ودور المرضى ، وحفر الآبار والمصانع ونصب جار الماء فى الطرقات ، فهو أيضا حسن (٦ ، وهو بيان الإنتفاع بالمال .

وأما بيان ما فيه من الآفات فمن وجوه (٧ :

الأول أن الشهوات الجسمانية غالبة على الطباع ، فإذا حصلت القدرة على تحصيل تلك اللذات وعند حصول القدرة مع الداعى وزوال العايق يقع الفعل .

الثانى أن عند حصول المال يتنعم الإنسان بالمباحات ظاهرا ، لأن الداعى قائم والمانع زائل فيقع الفعل ، ثم إذا ألف ذلك التنعم ربما (ج) قل ما لـــه ولم يمكنه أن يصبر عن ذلك التنعم فيقع بسببه فى الكسب الحرام ، وينفتح عليه بهذا السبب جميع أبواب الأخلاق الذميمة .

(ا) المخطوطة : كالزكوات ،
(ب) ايضا : القناطر
(ج) ايضا : وبما ،

الثالث أن حفظ المال صعب عسير وما لم يصرف الإنسان كل جهده إليه لم يبق محفوظا ، وانصراف قلبه إلى هذا المهم يمنعــه عن الإشتغال بذكر الله تعالى ، " لأنــه ما جعل لرجل من قلبين فى جوفه " (٨ .

الفصل الثالث

فى الحرص والبخل

الحرص هو السعى التام فى تحصيل المال عند عدمه أو عند قلته .

والبخل (١ هو السعى التام فى إمساكه عند وجوده ، فحب المال حاصل فى الأمرين ، إلا أن حب الجمع والتحصيل هو الحرص، وحب الابقاء هو البخل .

إذاعرفت هذا ، فنقول : لحب المال سببان(٢: أحدهما ان المال سبب القدرة والقدرة كمال . والكمال محبوب لذاته ، والمفضى إلى المحبوب محبوب فالمال محبوب (٣، الثانى ان المال يقتضى دفع الحاجة ، ودفع الحاجة مطلوب ، و المفضى الى المطلوب مطلوب ، والفرق بين هذين الوجهين ظاهر ، فانالشيخ المريض المشرف على الموت إذا كانت معه اموال عظيمة خارجة عن حصره ، فإذا اخبر فى هذه الحالة انه سرق ماله اوأغير عليه فانه يتأذى بذلك مع علمه بأنه لا فائدة له فيه ، وليس هذا التأذى لإحتياجه إليه لأنه عالم بانه يموت غدا ، فدل ذلك على أنه انما تأذى لأنه بخيل ، إنه زالت قدرته بسبب القدر الذى زال من ماله ، وزوال القدرة زوال الكمال ، وزوال الكمال نقص مبغوض لذاته .

إذا عرض هذا فلننظر (الورقة ٢٨١ و) فى علاج البخل ، وذلك من وجوه :

الأول أن يسعى الرجل فى تقليل (ا) حاجاته ، لأنه إذا قلت حاجاته قل تعبه وميله إلى تحصيل <ما> (ب) يدفع تلك الحاجات . لأن إعدام الشئ قبل حصوله غير معقول . ولاشك أن هذه الحاجة إما حاجة انتفاعه هو بذلك المال أوحاجة متصلبه .

أما الاول فيعالج طول الامل(٤ بكثرة ذكر الموت ، والتأمل فى موت الاقران ويصرف وهمه إلى انه لا يمكنه الانتفاع بالمال إلا فى الزمان الحاضر ، ثم انه يكتفى من المطعم والملبس والمسكن باقل مايحتاج إليه ويسد على نفسه باب التنعمات ، وحينئذ يقل حرصه على تحصيل المال بسبب نفسه ،

وأما الثانى فيعالج بترك الالتفات إلى الولد بان الله خلقه و خلق معه رزقه ، وكم من ولد لم يرث من أبيه مالا ثم صار أغنى منه ، او أغنى الخلق ، وكم من ولد ورث اموالا عظيمة ثم صار أشد الناس فقرا (ه.

الثانى ان يتأمل فى الآيات والأحاديث الواردة فى ذم البخل و مدح السخاء ، والوعد بالثواب العظيم فى السخاء ، والوعيد (ج) بالعقاب العظيم فى البخل (٦ .

الثالث كثرة التأمل فى أحوال البخلاء ونفرة طباع الافاضل من الناس منهم ، واطباق اهل العالم على ذمهم ، فانه ما من بخيل إلا ويستقبح

(ا) المخطوطة : تعليل

(ب) ايضا : تحصيل يدفع الخ ،

(ج) ايضا : الوعد

البخل من غيره . وحنيئذ يعلم أن حاله فى قلب غيره كحال سائر البخلاء فى قلبه (٧ .

الرابع أن يتأمل فى المال ويعلم انه لاسبيل له إلى الانتفاع به إلا عند إخراجه من اليد .

والمنافع إما جسدانية وهى قليلة حقيرة ، ولاحاجة فى تحصيلها إلى المال الكثير ، وإما روحانية وحينئذ يقطع الإنسان بانه لافائدة من المال بتحصيل هذه الفوائد الروحانية ، والأغراض النافعة ، فكانه قطع الوسيلة عن المقصود وذلك جهل .

الخامس يتفكر أنه وإن بالغ فى إمساك المال إلا أنه قد يتفق سبب تضييع المال ، ولا يبقى منه حمد (ا) ولاأجر ، أما إذا صار مصروفا إلى وجوه الخيرات (٨ بقى (ب) الحمد والاجر عند الله تعالى كما قال : " ما عندكم ينفد وماعند الله باق" (٩ .

السادس ؛ الإنسان إذا عجز عن الإنفاق يبقى كالأسير فى قبضة استيلاء حب المال ؛ واذا قدر على الإنفاق صاركا لمستولى عليه والقاهر له وكون الانسان قاهرا لغيره خيرله من كونه مقهورا ؛ لأن الأول صفة الحق ، والثانى صفة الهيولى ، كما قال الله: "هوالغنى وأنتم الفقراء" (١٠ .

السابع أنه إذا أمسك وما أنفقه فلابد وأن يبقى ذلك المال بعد موته ، فكل من أخذه بعد موته يقول : هذا المال إنما جمعه ذلك البخيل الملعون فيصرفه فى وجوه منافع نفسه ولايذكر ذلك الميت إلاباللعن ؛ ولايبقى من ماله أثر فى حقه إلاالذم فى الدنيا والعقاب فى الآخرة .

(ا) المخطوطه : حمل

(ب) ايضا : ففى

واما إذا صرف الإنسان ماله إلى مصارف الخيرات بقى له الثناء الجميل فى الدنيا والثواب الجزيل فى العقبى .

الثامن أن شركاء البخيل فى صفة البخل هم البخلاء الأشقياء المذمومون المهانون ، ولوكان جوادا سخيا كان شركاؤه فى ذلك الأنبياء والأولياء وأفاضل الحكماء وأكابر الناس .

التاسع الاستقراء دل على أنه تعالى يفتح أبواب الرزق والراحة والرحمة على الأسخياء ، أما البخلاء فانهم يكونون أبدا فى الضيق والضنك والشدة وظلمة القلب ، واكثر الامر يتفق لهم بذلك انفاق (ا) اكثر اموالهم دفعة على رغم آنافهم ؛ والسبب فيه أن الأسباب الكلية متوجهة إلى إيصال النفع والخيرات إلى المحتاجين ، فمن كانت حرفته هذه الحرفة كانت تلك الأسباب الكلية معاضدة له ، ومن كان بالضدكان على مضادة الأسباب الكلية .

العاشرأن السخى يكون ممدوحا محمودا عند الكافة ، والبخيل مبغوضا(ا) ممقوتا ؛ فالسخى بذل المال ووجد عرضه ملك الارواح ؛ والبخيل أمسك المال فبقى محروما عن ملك الارواح ، ولماكانت الارواح البشرية من جوهر الملائكة ، وكان الذهب والفضة من جنس الجمادات كان التفاوت كثيرا .

وايضا فهاهنا سبب آخر وهو أن السخاء لما كان محبوبا عند الخلق فهم يعنونه على تحصيل مهماته ، والبخيل اذا كان مبغوضا بقى محروما عن تلك الإعانة ، وإعانة الخلق له فى تحصيل مطالبه سبب ظاهر لكثرة

(ا) المخطوطة : "... انفاق بذلك ..."

أمواله ، والسخاء وان كان ينقص المال ظاهرا (ا) لكنه يزيد من الوجه الذى ذكرنا ، والبخل وإن كان يفيد حفظ المال ظاهرا لكنه يوجب نقصانه من الوجه الذى ذكرناه .

و أيضا فهاهنا ، وهوان الناس لما علموا من الإنسان كونه سخيا تطابقت هممهم على تحصيل الأموال الكثيرة له رجاء منهم ان رفعها اليهم ، وإذا علموا كونه بخيلا تطابقت همم الخلق على أن يصير ممنوعا عن الأموال ، وقد عرف أن همم الخلق لها تاثير شديد .

الحادى عشر أن السخى حيث ماحضر فرحت القلوب بحضوره واستبشرت الارواح نحو مقدمه والبخيل بالضد منه ، ولذلك قيل النفس الخيرة كالشمس النيرة .

الثانى عشر أن البخيل عند قرب الموت لابد وأن يتمنى الإنفاق وإيصال الخيرات إلى الناس لأن حرصه عبارة عن شدة رغبته فى إمساك ذلك المال لنفسه ، فاذا تيقن بنزول الموت علم أنه لايمكنه حفظ المال فى الحياة الدنيا ، ويعلم انه لاسبيل له إلى استصحابه معه ، فحينئذ يهون عليه صرفه عند القرب من الموت فى وجوه الخيرات (١٢ ؛ وربما كان فى ذلك الوقت لايجد لسانا ناطقا ولاعقلا هاديا ، ويصير مبتلى (ب) بكرب الموت ، واقاربه لايلتفتون إلى قوله ، ينصر ذلك من اعظم الحسرات فى قلبه ؛ وإليه الاشارة بقوله تعالى : "وانفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتى أحدكم الموت فيقول رب لولا أخرتنى إلى أجل قريب فأصدق وأكون من الصالحين ، ولن يؤخر الله نفسا إذا جاء أجلها" الآية (١٣

(ا) المخطوطة : ظاهر

(ب) ايضا : مبتلا

. فثبت أن حرص الحريص وبخل البخيل لا يوصلان إلا الغم والحسرة قبل الموت وعند الموت ، وأما [بعده](ا) فنعوذ بالله منه .

الثالث عشر يجب على العاقل أن يعلم أنه لانهاية لمراتب تلك الأموال فان ملك مائة ألف دينار وإن كان لذيذا إلا أن ملك الف الف دينار ألذ ، إذا ثبت هذا فنقول : النفس لا يصل إلى مرتبة من هذه المراتب إلاويقوى التذاذها لوجدان تلك المرتبة وهى عالمة بان القدر بمافوق تلك المرتبة ألذ من وجدان تلك المرتبة مع العلم بأن القدر بما فوق تلك المرتبة ألذ ؛ فثبت أن جمع المال لايخلص عن مرض الحرص بل يقويه ويزيد فى قوته ،

أما إذا منع النفس عن الفوز بتلك المرتبة صار كالعاشق الذى يمنع عن الإلتذاذ بمعشوقه ، فإن هناك يقل العشق (ب) وزول هذا المرض .

الرابع عشر أن الإنسان لايمكنه أن يسعى فى طلب المال إلا(ج) عند الإستعانة بالغير ، وإظهار الحاجة إليه ، وهذه الحاجة وما فيها من الذل ناجزة (د) ، واما حصول ذلك المال وحصول الإنتفاع به فموهوم ، وتحمل الضرر الناجز لوجدان النفع الخسيس الموهوم لايليق بالعاقل .

وأيضا إذا احتاج إليهم صار كالعبد لهم يفعل ما أرادوه و يترك ماكرهوه ، والقانع المانع نفسه عنهم لايلتفت إليهم والممنوع مطلوب ،

(ا) المخطوطه : هذا اللفظ مطموس

(ب) ايضا : هذا اللفظ غير واضح يمكن ان يقرأ "العسق"

(ج) ايضا : لا

(د) ايضا : فاجره ؟

والغالب أن من لايلتفت إليهم يخدموه ورغبوا فى الاتصال به ، فصاروا كالعبيد له ، فالحريص عبد و القانع حر ، ولهذا قيل : "احتج إلى من شئت تكن أسيره ، واستغن عمن شئت تكن نظيره ، واحسن إلى من شئت تكن أميره " —

الخامس عشر إذا اعتاد التنعم بكثرة المال فلعله يتفق سبب يوجب هلاك المال فيتألم بفوات عادات التنعم ، ثم يحمله ذلك على كثرة الجد و لإجتهاد فى الكسب والطلب حال الشيخوخة وضعف البدن فيقع فى الشقاء الشديد .

السادس عشر يجب عليه أن يستحضر فى ذمته أن المال لا فائدة فيه إلا التوسل به إلى اللذات الجسمانية ، ثم يتأمل فيما ذكرناه فى معالجة(ا) اللذات الجسمانية .

السابع عشر لعله يتعب فى طلب المال فى الحال ثم يفوت قبل الإنتفاع به ، فيكون التعب عليه والإنتفاع لغيره ، أما اذا صرفه إلى وجوه الخيرات كان التعب ، وإن وقع عليه إلا أن نفعه يعود إليه وهو الغير بعد موت الجسد .

الثامن عشر(ب) أن المواظبة على القناعة يفيد ملكة الإستغناء عن الشئ والتنعم بطيبات الدنيا ولذاتها نفيد ملكة الإستغناء بالشيء و دوام الحاجة إليه ، والإستغناء عن الشى أكمل من الإستغناء بالشيء لأن الاول صفة الحق ، والثانى صفة الخلق ، ولأن الأول إستغناء صرف ، والثانى إستغناء ممتزجة بالحاجة ، .

(ا) المخطوطة : المعالج

(ب) ايضا : التاسع عشر ،

التاسع عشر(ا) ، رزقه إن قدر له فلا حاجة إلى الطلب ، و إن لم يقدر لم ينفع الطلب ولا الحرص ، ولقائل أن يقول : هذا يقتضى أن لايسعى فى طلب المعارف واكتساب الفضائل ولا فى تحصيل الأكل والشرب ودفع المضرات، فانه ان قدر حصل و إن لم يقدر لم يحصل، الجواب أن البحث والاستقراء أدانا إلى ان الارزاق قد رأيناها تحصل هجا بلاسعى ولاطلب تارة ورأيناها يفوت الطالب المتعوب المجد ، وأما العلوم والفضائل (ب) فقلما حصلت هجا على الفور ولابغير طلب وتعلم ووجه آخر .

العشرون (ج) ان صاحب المال يحتاج إلى الجهد الشديد فى حفظه وصونه عن الآفات و الهلاك ، بل إن تلف حصل له الغم الشديد ، وإن لم يتلف فلايزال خايفا عليه متعوبا لاجله .

أما المتجرد عن المال باكتساب كمالات النفس فانه خال عن هذا الخوف والتعب .

الحادى والعشرون (د) أن أموال الدنيا وعروضها عدوة لله تعالى ولأوليائه ، لأنها تشغلهم عن تحصيل الجنة ، وعدوة لأعداء الله لأنها تسوقهم إلى النار ، وعدوة لنفسها لأنها ياكل بعضها بعضا ، فإن صاحب المال يحتاج فى خزنه وحفظه إلى الخزائن والاعلاق وإلى التحصين والتوفيق وإلى الخزائن والاعوان ، وإلى العساكر و الجنود ، وكل ذلك يحتاج إلى الحرج منه والنفقات ، فثبت ان المال ياكل بعضه ويفنى نفسه.

(ا) المخطوطة : العشرون ،
(ب) ايضا : ولا الفضائل ،
(ج) ايضا : الحادى و العشرون ،
(د) ايضا : الثانى والعشرون ،

الثانى(ا) والعشرون : محب المال محب لكل جزأ من أجزائه وهو لصـــدد الآفات والنقص ، وفوات المحبوب مولم ، فكل من (الورقة ٢٨٢ ظ) كان ماله أكثر كان عدد أحبابه أكثر ، ومصائبه بآفاتهم أكثر ، فلاجرم تعظم مصائبه وتدوم (ب) احزابه أوتتواصل ، فهذا هو الكلام فى علاج صفة البخل وفرط محبة المال وذلك بطريق العلم .

< الفصـــل الـــرابع >

أما علاج البخل(ج) بطريق العمل فمن وجوه :

الأول أن يجالس الفقراء ويتباعد عن مجالسة الأغنياء والمتنعمين ، فإنه بالطبع(د) يميل إلى ذلك فيتعب القلب إما بتحصيله أو لفواته ، فمجالسة الفقراء المنقطعين إلى الله يطيب القلب ويرضيه ويخفف الهم ، قال عليه السلام "اللهم احينى مسكينا واحشرنى فى زمرة المساكين" (ا .

والغنى مظنة الانجذاب عن الله ، كما أن الفقر مظنة الانجذاب إلى الله والإعراض عما سواه .

الثانى أن البخيل إذا تأمل ما ذكرناه وقررناه من مذام البخل ومحاسن السخاء فلابد أن يميل إلى اختيار المحاسن والمحامد ، فينبغى له

(ا) المخطوطة : الثالث
(ب) ايضا : وتدوم
(ج) ايضا : علاجه
(د) ايضا : الطبع

أن يبادر إلى البذل والجود قبل أن يعارضه الشيطان بشبه يصده (ا) عن ذلك ويعيقه عنه فإن هذا دأبه .

يحكى أن بعض المشائخ (٢ دخل إلى الخلاء نزع خاتمه أو بعض ثيابه وصاح بتلميذ له ، فأعطاه وأمره أن يهبه لشخص عينه — فقال له " ألا صبرت أن تخرج " ، قال : " خفت أن يتغير خاطرى عن ذلك أو يشح نفسى به ، فبادرت " .

الثالث : أن البخل عبارة عن فرط عشق المال ، والعشق إذا تمكن فهو مرض شديد ، ومن أجود ادويته البعد عن المعشوق ، والرحيل عن بلد هو فيها فيمكن السلو عنه ، فكذلك المال يجب أن يبعد بالإنفاق ليزول عشقه عن القلب ، فيزول صفة البخل المذمومة .

الرابع أنه من لطائف الحيل فى هذا الباب أن يخدع نفسه بحسن الإسم والإشتهار فيما بين الناس بالجود والكرم ، فينتقل نفسه (ب) عن هذا المرض ويزول عنه ، وكذلك من يريد علاج البخل أن يشتغل بإنفاق المال كيف ما اتفق له ، وأن لا يقول ان هذا الإنفاق جايز ، وهذا غيرجائز لأن المقصود إزالة عشق المال عن قلبه ، وذلك لايحصل إلا بالافراط فى إهانته ، وتمييز بعض جهات الإنفاق عن بعض إعزازا لا إهانة .

ولذلك قالوا : إن البخيل لو رمى ما له فى البحر اوأحرقه بالنار لكان خيرا (ج) من أن يمسكه ، وإذا حصل له خديعة نفسه باشتهار

(ا) المخطوطة : يضده
(ب) ايضا : نفس
(ج) ايضا : خير

إسم الجود والكرم ، ينبغي أن لا يحصل فى ذلك مزلة الريا - فإنه مرض آخر اشد من الأول ، والحاصل أن المعالج لهذه الأخلاق الذميمة يسلط بعضها على بعض ، فيسلط الشهوة على الغضب ويكسر سورته بها ، وبالضد ، فكذا (ا) هاهنا .

والبخل عبارة عن طلب ملك الأموال ؛ والريا عبارة عن طلب ملك الأرواح ، والجمع بينهما محال ، فكل من كان أخذ الأمرين فى قلبه أقوى عالجه بتسليط الجانب الآخر بشرط أن لا يقوى الجانب الآخر فيكون كمن انتقل من مرض مهلك إلى آخر مهلك .

الخامس أن يتفق للإنسان أستاذ مشفق فكل شئ عرف منه أنه يتعلق قلبه به أخرجه عن قلبه بعد أن يخرجه عن يده ويبطله عليه ، ولا يزال يفعل به ذلك إلى أن يضعف ميله إلى تلك الأشياء .

الحاصل أنه كما أن كثرة الأفعال تفيد الملكة الراسخة القوية فكذا (ب) كثرة المفارقة توجب ضعف تلك الملكة .

(ا) المخطوطة : فكذى
(ب) ايضا : فكذى

الفصل الخامس

فى حقيقة البخل والجود

المال معد لأن يصرف فى المهات (الورقة ٢٨٣ و) ، فالإمساك حيث يجب البذل بخل ، والبذل حيث يجب الإمساك تبذير ، والتوسط بينهما هو المحمود ، وإليه الاشارة بقوله تعالى : " ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط " (١ ، وقال : " والذين إذا انفقوا ولم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً " (٢ .

فحاصل الكلام أن الذى يجب بذله إذا لم يبذله فهو البخل ، ثم الذى يجب بذله قسمان : واجب الشرع وواجب بالمروة ، فمن منع واحدا (ا) منهما فهو بخيل إلا أن الذى يمنع واجب الشرع فهو أبخل ، وهو كمانع الزكاة ومانع أهله وعياله النفقة ، والذى يتمم الخبيث لا يطيب له أن يعطى من الطيب ، فهو أيضا بخيل . وأما واجب المروة فهو منع البر والمضائقة ، وإستعمال المضائقة فى المحقرات فانها قبيحة ، ثم هذا الاستقباح يختلف باختلاف الأحوال والاعتبارات .

فالأول بسبب الفاعل ممن كثر ما له يستقبح منه ما لا يستقبح ممن يقل ما له ، وأيضا يستقبح من الرجل العاقل ما لا يستقبح من الصبى والمرأة ، ويستقبح من الحر ما لا يستقبح من العبد .

الثانى بسبب المضاف إليه فإنه ستقبح المضائقة مع الأهل والولد بما لا يستقبح المضائقة فيه مع الأجانب .

(ا) المخطوطه : واحد

الثالث ما فيه من المضائقة فإنها تستقبح فى الطعام ما لا يستقبح فى غيره .

الرابع يتعلق بالوقت ، فإن المضائقة يستقبح فى أوقات ، ولا يستقبح فى أوقات أخر ، وبالجملة ، فهذه الأحوال غير مضبوطة فى نفس الأمر ، والرجوع فيه إلى الأمر الظاهر ، ويمكن أن يضبط ذلك ، فيقال قد ثبت أن المال خادم والطعام والشراب فهما خادمان للبدن ، وهو خادم للنفس ، وهى خادمة للفضائل العلمية والخلقية ، فالمال هو الخادم الآخر ، وهذه الأشياء مخدومة للمال ، فكل مال انصرف إلى تحصيل مرتبة من مراتب هذه الأشياء التى سميناها بالمخدومة كان ذلك سخاوة ، والإمتناع منه يكون بخلا ، وكل مال انصرف إلى شئ آخر غير هذه المراتب كان ذلك تبذيرا .

الفصـــل الســـادس (ا)

قد عرفت أن السخى هو الذى يبذل من المال ما يجب عليه بذله إما بسبب الشرع واما بسبب المروة ، و البخيل هو الذى لا يفعل ذلك .

فاما الجواد فدرجته أعلى من درجة السخى ، وذلك أن حقيقة الجود هو إفادة ما ينبغى لا لعوض ، فلعل من يهب السكين لمن يعلم من حاله أن يقتل نفسه بها أو يقتل غيره لا يكون جوادا ، ولعل من يعطى ليستعيض (ب) شيئا آخر لم يكن جوادا ، إلا أن عدم طلب العوض بالكلية لا يتصور إلا من الله تعالى - أما الآدمى فإنه لا يبذل الشئ إلا لغرض — إما لثواب (ج) الآخرة أو اكتساب الفضيلة النفسانية المسماة بالجود — وتطهير النفس عن رذيلة البخل سمى جوادا ، أما إذا كان الباعث على البذل هو الخوف من هجو الشعرا ومن ملامة الخلق أوما يتوقعه من نفع يصل إليه من المنعم عليه ، فذلك ليس بجود ، لأنه إنما أتى بهذا الفعل على سبب الضرورة .

(ا) المخطوطة : الرابع
(ب) ايضا : ليستوعظان
(ج) ايضا : ثواب

فصل < سابع >

الكلام فى الجاه

قد عرفت كل واحد من هذه الأحوال إنما تتكون عن اعتقاد حال بخيل(ا) فهاهنا يكون كذلك ، أما الاعتقاد ، فهوأن الإنسان إذا اعتقد فى غيره انه إنما يبخل منه فى خصلة من الخصال الدينية تولد عن هذا الإعتقاد (الورقة ٢٨٣ ظ) حالة نفسانية مخصوصة ، وتولد عن تلك الحالة أعمال مخصوصة وهى القيام بخدمته والثناء عليه بلسانه وترك المنازعة والتعظيم والمفاتحة بالسلام ، وتسليم الصدر فى المحافل ، والجاه عبارة عن ذلك الاعتقاد الموجب تلك الحالة النفسانية المؤثرة فى هذه الأحوال الجسدانية .

السبب الموجب لحب الجاه

كما أن ملك (١ الذهب والفضة يفيد القدرة على تحصيل الاغراض فكذلك ملك الارواح يفيد القدرة على تحصيل الاغراض ، إلا أن الجاه (٢ احب من المال عند ذوى الهمم العلية ، فإن لملك القلوب ترجيحا(ب) على ملك الأموال من ثلثة أوجه :

أحدها أن التوصل بالجاه إلى المال أيسر من التوصل بالمال إلى الجاه ، فالعالم أو الزاهد الذى له جاه فى القلوب لو(ج) قصد اكتساب المال تيسر له ذلك ، فإن قلت الإنسان متى صار ملكا للغير صار ما له ملكا لذلك الغير ـ أما الرجل الخسيس الذى لا يتصف بصفة كمال إذا

(ا) المخطوطة : حال وبخيل
(ب) ايضا : ترجيح
(ج) ايضا : او

وجد كنزا أو أراد أن يتوصل به إلى الجاه لم يتيسر له ، فالحاصل أن مالك الجاه مالك المال (ا) ولا ينعكس ، فكان الجاه أفضل من المال وأحب .

والثانى وهو أن الارواح من جنس عالم الملائكة ،والذهب والفضة من الجمادات والتفاوت بين جوهر الملائكة ، وبين جوهر الجمادات كثير ، والاشرف اولى بالمحبوبية من الاخس ، فلاجرم كان الجاه أحب من المال .

الثالث ليس الذى يحتاج الإنسان إليه من المال بخاصة نفسه قليل كالماكول والملبوس ، وإنما يحتاج الإنسان إلى المال الكثير ليتوصل به إلى أن يصير مخدوما لغيره ، وإن كان غير خادم (ب) له ، والمخدومية عبارة عن التفرد بصفات الجلال والعزة وهو محبوب لذاته — فالجاه يوجب حصول هذا التفرد بلا واسطة والمال يوجبه بواسطة فذلك الأول أحب .

الرابع ان ملك القلوب (٣ ينمو ويتزايد بذاته ، فإن القلوب إذا دعيت لشخص واعتقدت كماله بعلم أو عمل اوضحت الالسنة بالثناء عليه ، وكل من سمع ذلك الثناء اعتقد ايضا فيه ، فثبت أن الجاه ينمو (د) بذاته ، واما المال فإنه لاينمو (د) ولايتزايد بذاته فكان الاول احب .

ومن الناس من قال أن الجاه إنما يراد ليكون صونا للمال ، فإن

(ا) المخطوطه" : مالک للجاه مالک للمال
(ب) ايضا : غير خادما له
(ج) ايضا : ينموا .... لا ينموا

من لا جاه له لا يمكنه حفظ ما له عن الهلاك ـ والتابع أخس من المتبوع فهذا الإنسان يكون المال عنده أثرا (ا) من الجاه ، إلا أن الطبيعة البهيمية تكون غالبة على هذا الإنسان ، لأن المال من جنس المحسوسات ، والجاه من جنس المجردات ، فكل من كانت البهيمية أغلب عليه كان حب المال عنده آثر ، وكل من كانت الروحانية عليه أغلب كان الجاه عنده آثر (ب) .

السبب الموجب لحب المال والجاه

له سببان :

احدهما ان حاجات الإنسان غير متناهية ولا دافع لها إلا المال ولازم المطلوب مطلوب ـ فلاجرم لزم أن يكون لا نهاية لحب المال ، والجاه صوان المال وحافظ له ، فصار الجاه أيضا محبوبا حبا لانهايةله .

الثانى ما ذكرنا ان ملك المال وملك القلوب قدرة والقدرة كمال (٤) ، والكمال محبوب لذاته ، فهذه الاشياء محبوبة لذواتها ، وهذه القدرة بالنسبة إلى كل واحـــد من اعيان الاموال واعيان الارواح مملكته ، فلاجرم كانت محبوبة مطلوبة لأعـــداد غير متناهية (ج) .

وأيضا كون كل (الورقة ٢٨٤ و) الاموال مملوكة وكون كل القلوب مملوكـــة يقتضى توحده بالمالكية والاستعداد والقهر ،

(ا) المخطوطة : عنده اثر

(ب) ايضا : الجاه عند اثره

(ج) ايضا : للاعداد الغير متناهية .

والتوحد بالكمال أيضا غاية الكمال ، والكمال محبوب لذاته ، والاستكثار من ملاك الاموال ، ومن تملك القلوب (٥ تقلل من الشركة .

وكلما كان التوحيد مطلوبا بالذات كل ما كان اقرب (ا) الى ثبوت التوحيد وإلى نفى الشركاء كان أولى بالمحبوبية ، فهذا هو السبب فى حب جمع الاموال وكثرة الكنوز ، حتى لو كان للعبد واديان من ذهب لا يبتغى وراءهما ثالثا ، وهو السبب أيضا فى حبه لاتساع الجاه وانتشار (ب) الصيت إلى اقاصى البلاد التى يعلم قطعا انــه لا يصل إليها ولا شاهدها ولا اهلها ، ولا ينتفع بهم البتة فانه مع ذلك يلتذ غاية الالتذاذ ببلوغ صفته إلى هذه البلاد .

(ا) المخطوطة : كلما اقرب كان الى الخ
(ب) ايضا : واشار

فصل < ثامن > اجنبي عن هذا الباب

وهو فى بيان الكمالات الحقيقية والوهمية (ا

اعلم ان الكمال اما أن يعتبر فى الـذات أو فى الصفات أو فى الأفعال .

أما الكمال فى الذات فهو من وجهين :

الأول أن يكون واجب الوجود لذاته لا يتعلق وجوده بغيره اصلا ، وأن يكون واجب الوجود فى جميع صفاته من جميع جهاته ، ولو افتقر فى شئ من صفاته إلى غيره لزم منه كونه مفتقرا فى ذاته إلى غيره ، على ما تبين ذلك فى العلوم الحقيقية .

الثانى أن يكون منفـردا بذاته ولذاته فى ذلك الكمال دون المساواة فى الكمال ، لأن المساواة توجب النقصان ، لكن فيضان الكمالات عنه لا يوجب النقصان البتة — لأن كل كمال حصل للمعلول فهو فى الحقيقة حاصل للعلة ، فاشراق نور الشمس فى جميع الآفاق لا يوجب نقصانا فى الشمس بل هو الدليل على غايـة كما لها . اما لو وجدت شمس اخرى تساوى هذه (ا) الشمس فى الرتبة والاشراق ، كان ذلك نقصانا فى هذه الشمس ، ومعلوم ان كل ما سوى الواجب لذاته كامل (ب) فى ذاته بذاته من هذين الوجهين .

وأما كمال الصفات فهو فى العلم والقدرة ، اما كمال العلم فهو لله تعالى وهو من ثلاثة أوجه :

(ا) المخطوطة : هذا
(ب) ايضا : كاملا

الأول انه تعالى عالم بجميع المعلومات ولذلك كلما كان العبد أكثر علما كان أقرب إلى الله تعالى (٢ .

الثانى كون العلم جليا منكشفا (٣ انكشافا تاما ، لا محالة يخالطه احتمال النقيضين ، وكذلك كلما كانت علوم العبد اجلى واظهر ، كان اقرب الى الله تعالى .

الثالث كون العلم (٤ باقيا ممتنع التغير ، فلذلك كلما كانت علوم العبد أبعد عن الذم كان أقرب إلى الله تعالى .

والمعلومات قسمان ، متغيرات وازليات (٥ . أما المتغيرات فيلـــزم من تغيرها تغير العلم بها ، لو بقى بعدها لكان ذلك جهلا لا علما (ج) . ولولم يبق فهو المطلوب ، وامثال هذه العلوم لا تكون كمالا البتة .

أما المعلومات الباقية فالعلم بها يكون باقيا وهو كالعلم بالماهيات المجردة ، والتصديقات التى يمتنع التغير عليها كالعلم بوجوب الواجبات ، وإمتناع الممتنعات .

فثبت أن كمال العلم ليس إلا بسبب هذه الاعتبارات ، فكل علم حصل للعبد موصوفا بهذه الصفات كان ذلك العلم كما لا للعبد ، وما لا يكون كذلك لا يكون البتة من باب الكمالات .

والقسم الأول وهو الذى يكون صفة كمال هو الذى يبقى مع العبد قبل الموت . (الورقة ٢٨٤ ظ) وعند الموت وبعد الموت ،

(ا) المخطوطة: "لو بقى بعدها .. جهلا لا علماً" ، هذه الجملة مكتوبة مرتين

ويكون هذا العلم نورا للعارفين (٦ بعد الموت يسعى نورهم بين أيديهم وبأيمانهم يقولون : ربنا اتمم لنا نورنا (٧ أى تكون هذه العلوم رأس مال يتوصل بها إلى كشف مالم ينكشف فى الدنيا ، كما أن من معه سراج خفى فإنه يجوز أن يصير ذلك سببا لزيادة النور بل يقتبس منه سراج اخر اقوى منه ومن لم يحصل معه فى الحيوة الدنيا شيئا (ا) من هذه العلوم لم يكن له طمع فى استكمال هذا النور بعد الموت ، فيبقى بعد الموت كمن مثله فى الظلمات ليس بخارج منها ، بل "كظلمات فى بحر لجى يغشاه موج من فوقه موج" . (٨

وأما القسم الثانى وهى العلوم المتعلقة (٩ بالمعلومات المتغيرة وهى كعلم اللغات والتفسير والفقه والأخبار فشئ منها لا يبقى ولا يحصل للنفس بسببها كمال البتة . أما القدرة بكمالها كونها مستفيدة بالتاثير والإيجاد والإبداع والإخراج من العدم إلى الوجود .

وأقول : إن الغزالى رحمة الله عليه ، بين ان كمال الذات لا يحصل إلا عند التفرد (١٠ والوحدانية ، فاذن يجب عليه أن يعرف بأنه لا مؤثر فى الإخراج من العدم إلى الوجود إلا الله تعالى ، إذ لو شاركها غيرها فى هذه المؤثرية لوجب أن يقدح ذلك فى كون القدرة الالهية كاملة ، ولو قال بهذا الأصل للزم أن لايثبت شيئا يؤثر فى شئ إلا قدرة الله ، وذلك يبطل أصل الفلسفة .

ثم قال : أما القدرة فليس للعبد فيها كمال حقيقى بل للعبد علم حقيقى ، وإنما القدرة الحقيقية لله تعالى وما يحدث من الاشياء عقيب إرادته وقدرته فهى حادثة باحداث الله تعالى (١١ .

(ا) المخطوطه : شى

ولقائل أن يقول : مذهبك فى هذه المسئلة ليس (ا) إلا مذهب الحكماء وعندهم ان القدرة مع الداعية الحادثة يوجبان الفعل بهذا الفعل مستند إلى الله تعالى بمعنى انه تعالى هو الذى أوجد القدرة والداعية الموجبتين لهذا الفعل ، وأيضا فعنده أن حصول المشاركـــة يوجب النقصان ، وهاهنا قد سلم ان للعبد علما حقيقيا(ب) فهذا يلزم وقوع النقص فى علم الله تعالى ، فإن لم يلزم هذا فكيف ادعى لو حصل ما يساوى الله تعالى فى وجوب الوجود لزم النقصان .

فثبت أن هذه كلمات ضعيفة فى علاج حب المال وهو من وجوه :

الأول أن حب المال والجاه تأثر وانفعال لها بالنسبة إلى المال وإلى الجاه ، والتأثر ضعف ونقصان ، وعدم حب المال والجاه قوة للنفس لسببها لم يتاثر للمال ولا للجاه — فالحالة الأولى صفة من صفات الهيولى ، والحالة الثانية صفة من صفات الحق ، والذى يقرر ذلك على سبيل التمثيل ان الإنسان إذا وضع أصبعه على جسم واعتمد عليه فتأثر ذلك الجسم بذلك الاعتماد دل ذلك على أن ذلك الجسم المتأثر له طبعية ضعيفة قابلة للتأثر من القوى .

أما إذا لم يتأثر كالحديد دل على أن ذلك الجسم له طبيعة قوية شديدة مفيضة للبقاء والدوام ، فالمتأثر يدل على كمال الضعف وقبول الفناء . وأما عدم التأثر فيدل على القوة والبقاء والدوام والإستغناء . فالنفس إذا تأثرت بحب المال والجاه دل ذلك على ضعف جوهر تلك النفس .

(ا) المخطوطة : السن

(ب) ايضا : علم حقيقى

ثم إن مراتب هذا التأثر كثيرة ، فكلما كان ذلك التأثر أقوى وأشد كان ضعف النفس ودناءتها أشد ، وكلما كان عدم التأثر أشد وعدم الإلتفات إليه (الورقة ٢٨٥ و) وقلة المبالاة به كانت النفس أشد قوة وأكمل وجودا وأبعد عنيه طبةالعدم والإنفعال ، وأصحاب علم الأخلاق يعبرون عن هذا المعنى فيقولون فى القسم الأول إنها نفس مطبوعة على طبيعة العبودية وملكة الهيولى ، والثانى نفس مطبوعة على الحرية وصفاء الجوهر وعدم التأثر .

<الفصل التاسع>

فى بيان ان طلب الجاه قد يكون واجبا
وقد يكون مندوبا ومباحا مكروها وحراما

فنقول : الجاه والمال أما أن يحصل بنفسه أويحاول الإنسان تحصيله ،

أما الأول فلابأس به ، لأنه لا جاه اوسع من جاه رسول الله ﷺ وجاه الخلفاء الراشدين ، ومن بعد هم من علماء الدين ، ولهم فيه الجلالة العظيمة ولاعيب عليهم فيه .

واما القسم الثانى وهو طلب المال والجاه فنقول هذا على مراتب:

المرتبة الاولى أن يكون واجبا وهو قسمان : تارة فى الدين ، وتارة فى الدنيا .

اما فى الدين ، فهوان الرسول ﷺ إنما بعث لدعوة الخلق إلى الحق ، بدة وأن لا يظهرلهم إلا على الوجه الأحسن حتى يصير ذلك سببا لأن يقبلوا قوله ، وإلا صارت احواله منفرة فهاهنا طلب الجاه

بقدر هذه الحاجة واجب، قال ابراهيم عليه السلام: "واجعل لى لسان صدق فى الآخرين" (١ .

وايضا العلماء الذين إليهم الرجوع فى أمر الدين والفتوى وجب عليهم طلب الجاه بقدر ما يكمل اغراضهم فى الدين .

وأما فى الدنيا فهو أن الانسان خلق محتاجا ، ولا يمكنه دفع حاجاته الضرورية إلا بالمال ولا يمكن حفظ ذلك المال إلا بالجاه ، ومالا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، فطلب (ا) ذلك القدر من الجاه واجب .

ثم نقول : هذه الحاجة إما أن تكون جسمانية أو روحانية ، أما الجسمانية فهو ان المقدار المعين من الطعام والشراب والملبس والمسكن الذى لو لم يحصل لوقع الإنسان إما فى الموت أو المرض ، فتحصيله واجب بالجاه والمال اللذين (ب لا يمكن تحصيل ذلك القدر إلا بهما .

وأما الروحانية فهو ان طلب العلم ربما احتاج من مصالح المطعم والمشرب والملبس الى أمور فوق القدر الاول ، فإذا كان ذلك العلم علما يجب عليه طلبه كان المال والجاه اللذان لا يمكن تحصيل ذلك العلم إلا بهما يكون واجب التحصيل .

المرتبة الثانية المال والجاه اللذان يكون تحصيلهما غير واجب لكنه يكون مندوبا إليه ، وذلك لأن القدر الذى لا يمكن بقاء الحياة إلا به ولا يحصل ضروريات الدين إلا معه غير ، والقدر الذى لا يمكن كمال هذه الافعال إلا به فهو غير ، فلما كان الأول من قسم الواجبات

(ا) المخطوطه : فحفظ ، و فوق هذا اللفظ "فطلب"

(ب) ايضا : اللذان

كان هذا التالى من المندوبات ، فإن الانسان إذا كان بحيث لولم يكن فارغ البال طيب النفس بالكلية لم يتمكن من طلب العلوم الدقيقة ولم يقدر على المباحث الغامضة ، فكل مال وجاه لايمكن تحصيل تلك الحالة إلا معه كان طلبها مندوبا ، ولهذا قال يوسف عليه السلام "اجعلنى على خزائن الأرض ، إنى حفيظ عليم"(٢ ، وطلب المال عند ذلك الملك والسبب فيه ماذكرنا .

المرتبة الثالثة طلب المال والجاه (الورقة ٢٨٥ ظ) بشرط أن يكون ذلك الطلب مباحا وهوما إذا عرض نوع فضيلة من فضائله التى يكون هو صادق فيها ليحصل له فى قلوب بعض الناس جاه ومنزلة فهذا من باب المباحات (١) ، إلا ان بقاء هذه الحالة على هذا الحد متعذرجدا ، لأن الإنسان إذا التذ بطلب الجاه ، فقد يدعوه التذاذه إلى طلب الزيادة عليه ، وقد يمكنه طلب الزيادة بالصدق العارى عن التلبيس فحينئذ يقع الكذب فلما كان بقاء هذه الحالة الموصوفة بكونها مباحة على ذلك الحد امرا متعذرا لاجرم كان الاولى الاحترازعنه ،

المرتبة الرابعة : المكروه وهوما إذا علم الإنسان شدة ميل طبعه إلى طلب الجاه والتذاذه به فيكره له طلب الجاه بالصدق لأن الداعية الطبيعية لما كانت قوية فإذا التذ بها ألفها وسربها ، فصارت تلك الحالة موجبة لاعراضه عن ذكر الله تعالى وكونها على هذا الخطر يوجب ترك الطلب .

المرتبة الخامسة الحرام وهوأن يتوسل إلى طلب الجاه بالريا والكذب فهذا إلقاء التلبيس فى قلوب الناس والاعراض عن الصدق

(١) المخطوطة : المباحاة

والصواب ، والاقبال على الضلال والاضلال فكان حراما . ثم ان التوسل إلى طلب الجاه بإظهار الصفات الحميدة مع كون الإنسان عاريا عنها ، ليس له مرتبة واحدة ، بل له مراتب لانهاية لها فى القلة والكثرة والضعف والشدة ، فلاجرم لانهاية للمراتب الأربعة فى هذه المرتبة .

< الفصل العاشر >

بيان السبب فى حب المدح والثناء وبغض الهجو والذم

ه اسباب : الاول ان عند المدح يحصل شعور النفس بالكمال ، والكمال محبوب لذاته (ا ، وكل محبوب فإدراكه لذة ، فلهذا السبب كان سماع المدح لذيذا (ا) ، وتقريره ان الوصف الذى به مدح إما أن يكون جليا ظاهرا أو خفيا مستورا ، فإن كان جليا ظاهرا لم يقو الالتذاذ بـه ، فإن السلطان القاهر الذى عظمت قدرته واتسعت مملكته إذا مدح بكونه لذلك لم يفرح به لأنه لما كان الوجود كان الشعور به حاصلا لكل احد ، والغرض من المدح تحصيل الشعور به وهو حاصل فجرى هذا مجرى تكوين الكائن وتحصيل الحاصل وانه لا فائدة فيه .

ثم هاهنا دقيقة وهى انه من الجائز أن يكون الإنسان موصوفا بصفات كثيرة ، كل واحد منها يكون ظاهر الوجود فلا يلتذ الانسان عند سماع كل واحد منها لكنه يلتذ بسماع مجموعها ، والسبب

(ا) المخطوطه" : لذيذ

فيه ان الذهن لا يحصل له شعور بالمجموع ، وإذا كان كذلك كان ذلك المجموع أخفى من كل واحد منها ، فلا جرم يلتذ الانسان إذا مدح بمجموع تلك الصفات فوق ما يلتذ إذا مدح بكل واحد منها .

وأيضا فحصول كل واحد منها اكثر وحصولها على الجمع أقل فالمدح بالمجموع اقرب إلى الشعور بالتفــرد وقد ذكرنا انه الكمال الحقيقى فكلما كان اقرب منه كان إلى الكمال الحقيقى اقرب ، فكان اسماعه ألذ .

وأما القسم الثانى وهو أن يمـدح بحصول صفات الكمال إما كمال فى الزهــد اوكمال فى القوة والسلطنة فذلك يورث اللذة من وجوه :

الأول ان الممدوح ربما كان شاكا فيه فإقــرار المادح بذلك كالشهادة على ثبوته فيه (الورقــة ٢٨٦ و) إعتقاده فى حصول ذلك الكمال له ، ويزول عنه الشك والريب ، ولما كان حصول الكمال محبوبا بالذات كان قوة الاعتقاد فى حصوله أقوى وألذ ، ولكن هذه اللذة من هذا الوجــه إنما يحصل إذا صدر الثناء ممن لا الكذب ولا يخالف . وأما إذا كان كاذبا مجازفا فلا يحصل هذه اللــذة .

الثانى ان صدور ذلك المدح عن ذلك المادح يدل على انه يقبله معتقدا فى كمال هذا الممدوح واعتقاد الفضيلــة يوجب كون الناقص منقادا للكامل ومطواعا له ، فهذا المدح يدل على صيرورة ذلك المادح مسخرا بتسخير هذا المدح وذلك نوع قدرة ، والقدرة

كمال ، والكمال محبوب ، ولهذا السبب كلما كان المادح اعلى (١) شانا كان الالتذاذ بمدحه اكثر إلا أن الاستيلاء على الملك العظيم يقبل الاستيلاء على كل رعيته ولا ينعكس .

الثالث ان ذلك المدح يسمعه الحاضرون ميصل إلى الغائبين وعند ذلك يصير السامعون معتقدين فى فضيلته وجلالته ، فيصيرون منقادين له ، وذلك يوجب ان المدح اقرار بكونه افضل ، فيتضمن الاقرار يكون هذا القائل ناقصا واقـــرار الانسان بنقصان نفسه مكروه متعرض ، فثبت ان النافى للإقرار بفضيلة الغير قائم ، فاذا اقدم الانسان على هذا الإقرار دل ذلك على ان الموجب للاقرار بهذه الفضيلة قد بلغ مبلغا عظيما فى القوة حتى حصل مع قيام المنافى وتلك القوة لا تنفك عن احد أمرين ، لأن تلك الصفات الحميدة إما أن يقال انها بلغت فى القوة والظهور إلى حيث عجز هذا المادح عن انكاره ، أو يقال انها وان كانت مفقودة ، إلا ان هذا المادح بلغ فى الخوف من هذا الممدوح إلى حيث اقدم على هذا المدح مع قيام صادقين قويين ، وهما الاقرار بفضل الغير والاقدام على الكذب ، ومتى كان الامر كذلك استقر ذلك بغاية قدرة هذا الممدوح وقهره وغاية ضعف ذلك المادح وذلته ، والقدرة من صفات الكمال ، والكمال محبوب ، وهذا المدح مشعر بهذا الكمال فلا جرم كان محبوبا .

فهذه الاسباب الاربعة هى الموجبة لحب المدح والثناء ، فان اجتمعت بالكلية كان الالتذاذ اكثر فى الغاية القصوى (٢) وان حصل بعضها كان الالتذاذ بقدر ما حصل من هذه الاسباب .

---

(١) المخطوطة : اعلا

اما العلة الاولى وهو استشعار الكمال فيندفع بأن يعلم الممدوح انه غير صادق لكنه قصير بهذه (ا) الجهة ، مختصر بجهة آخرى (ب) وهى أن الممدوح يعلم ان أقدام هذا المادح على الكذب وعلى إظهار هذا الخضوع ليس إلا لإستماحته وجذبه إليه بكونه يحب تسخيره ويكرمه وذلك أشعار لحصول القدرة من بعض الوجوه ، فإن اعتقد الممدوح أن هذا المادح لم يقل هذا المدح عن الحاجة والضرورة انقلب إلى محض السخرية والإستهزاء بالممدوح .

<الفصل الحادى عشر>

فى علاج حب الجاه

قد عرفت أنه لا معنى للجاه إلا ملك قلوب الناس ، وهذا وإن كان لذيذا نظرا إلى حصول القدرة التى هى من صفات الكمال يلزمه لوازم مكروهة :

الأول إن طلب المال وطلب الجاه انفعال للنفس ، وتأثر فيها بحب المال وحب الجاه ، والانفعال والتأثر من صفات الهيولى وقابلية العدم . (الورقة ٢٨٦ ظ) وعدم الالتفات إلى المال .

والجاه عبارة عن قوة فى النفس وشدة باعتبارها يمتنع من الانفعال من الغير وهذا هو صفة واجبة الوجود ، فالحاصل ان طلب

(ا) المخطوطة : هذه

(ب) ايضا : مختصرة بجهته اخرى

الجاه طلب للقدرة ، والقدرة كمال فى الصفـــة ، وتأثر النفس لهذا الطلب يدل على كون الذات منفعلة ومتأثرة وهو نقصان فى الذات ، وإذا وقع التعارض بين النقصان فى الذات والنقصان فى الصفة ، فإن الأول أولى بالدفع .

الثانى أن طلب الجاه لا يمكنه تحصيله إلا بتحصيل موجباته ، وتلك الموجبات هى إن ظهرت(ا) لهم أبدا ما يعتقدونه فضيلة عن كل ما يعتقدون كونه رذيلة وذلك بدون النفاق ، وأصل الفساد ، فإن هـــذا الإنسان ان لقى أهل التشبيه ولابد أن يظهر من نفسه الميل إلى التوحيد ، وقس على هذا المثال جميع الأحوال المتبائنة فى الدين وفى الدنيا ، ثم إذا أتى بهذا النفاق القبيح بقى أبدا فى خوف أن يفتضح ويظهر نفاقه فيرجع (ب) عنه جميع الفرق ، والنفس إذا وقعت فى هذه الدركات فقد ضلت وخسرت وصارت من الهالكين .

الثالث ان ملك القلوب ان سلم هذه المحنة فآخره الموت بل لو سجد(ا لك كل من فى المشرق والمغرب فإلى خمسين سنة لا يبقى الساجد ولا المسجود له بمثل هذه السعادة المشرفة على الزوال ، فلا ينبغى أن يرجح على السعادة الباقية أبد الآباد ، وهذا العلاج لا يتم إلا إذا نسبت مدة الحياة إلى ما سيجئ من غير الابد ، وذلك إنما يكون باستحقاق معنى الابد على الوجه الذى لخصناه .

الرابع وهو أن الجاه معناه التفرد بالحكم والإستيلاء والاستعلاء، ومعلوم انه إن حصل لك هذا المعنى بقى كل من سواك(ج) محروما

(ا) المخطوطه : ظهر
(ب) ايضا : فرجع
(ج) ايضا : سوالي

عنه ، والحرمان عما يكون مطلوبا مكروه بالذات .

إذا عرفت هذا ظهر عندك حال كل من سواك من أهل المشرق والمغرب ، انهم ينازعونك فى طلب الجاه ويحاولون (ا) دفعك عنه ومنعك من الوصول إليه ممن طلب الجاه ، فقد الجأ كل من سواه من أهل المشرق والمغرب إلى عداوته ومنازعته وإبطال حياته وإبطال جميع كمالاته ، ومعلوم أنك واحد منهم ، ولو قدرت على المقاومة (ب) لم تقدر إلا على مقاومة واحد أو الاثنين ، وإذا اجتمع قوم على مقاومتك قهروك ولا سيا إن اجتمع أهل المشرق والمغرب فلابد وان يقهروك وأن يوصلوا إليك كل شر ومحنة ، اللهم إلا إذا صرت مؤيدا بالتائيدات الإلهية السماوية أو الإتفاقات الفلكية الغريبة النادرة حتى تنجو (ج) منهم مدة قليلة إلا أن النادر لا عبرة به والمرجوح .

فثبت أن من طلب الجاه فكأنه حرك البحر الأعظم من الآفات ، وبهدف لأن يحته الموج من كل جانب من غير أن يكون له عن ذلك مهرب ، ولا دافع ، وذلك مما لا يقدم عليه العاقل .

الخامس وهو أن حصول الجاه مبنى على ميل القلوب ، وميل القلب إلى الاعتراف بفضيلة الغير لا يحصل إلا عند الاعتراف بفضيلته هو الأمر العرضى ، ولا سيا من العرض السريع الزوال ، ولهذا السبب كان الأصل فى اعتقاد الإنسان فى كون غيره أفضل منه هو العدم ، فإن حصل فيزول عن قريب ، ولما كان مدار الجاه على هذا

(ا) المخطوطه : و يحاولو دفعک
(ب) ايضا : على المساومه الخ
(ج) ايضا : حتي تنجوا منهم

الحرف وهو سريع الزوال ، والذاتى أقوى من العرضى ولا سيما من العرض السريع الزوال ، ثم بتقدير أن ينقلب الإنسان من لذة الجاه إلى ذلة الرد وعدم الجاه كانت تلك المشتقة فى النهاية (الورقة ٢٨٧ و) القصوى من الأسف واللذة الحاصلة من وجدان ذلك الجاه لاتفر(١) بهذه المذلة ، وثبت أن الأولى ترك طلب الجاه .

السادس ان لذة الجاه هو اقبال النفس على عالم المحسوسات ، واشتغال باللذات المقتبسة منها ، وهى مانعة للنفس عن الإقبال على عالم الروحانيات ، والإشتغال بتلك اللذات العالية ، وقد عرفت إنه لا مناسبة بين اللذات الفائضة من عالم الروحانيات إلى هذه اللذات الجسمانية .

السابع أن لذة الجائع ليست لذة ظاهرة قاهرة تزيل عن القلب طلب للذات الشهوانية ، لكن طلب لذة الجاه لا سبيل له إلى وجدانها إلا بترك اللذات الشهوانية مع كونه متذاكرا لها راغب النفس فيها - فهذا االشخص وإن سعد بوجدان لذة الجاه لكنه شقى بفقدان لذة الشهوة - ففقد الخير والمقابلة كأنه لا لذة أصلا ، أما الالتذاذ بالإقبال على عالم الروحانيات فهوالتذاذ قاهر قوى لا يبقى معه شعور بشئ من الجسمانيات فضلا عن الميل إليها والرغبة فيها ، فاللذات العقلية خالصة عن مخالطة شئ من آلام ، ولذة الجاه مخلوطة بألم فقدان الشهوات ، فكان الأول أفضل .

الثامن أن صاحب الجاه ، فإن كان يتخيل انه ملك قلوب الخلق إلا انه مخطئ ، بل هو فى الحقيقة مهان مملوك لكل الخلق ، لأنه إذا

(١) المخطوطة : لا تفى

مال قلبك إلى أن يعتقد (ا) أهل العالم وتحكم عليهم فقد صرت كالخائف الوجل من أن تقدم على أن ينفر كل واحد منهم عن الانقياد لك وتخرجه عن ربقك (ب) ، والمشتغلين بخدمتك ، وذلك يوجب أن تكون أبدا دائم التفحص عن أحوالهم ، دائم البحث عن مراداتهم ومكروهاتهم حتى تكون مواظبا على مراداتهم ، فقد صرت كالعبد الاسير لكل واحد من اولئك المريدين ، ولو أخبرت بأن واحدا منهم رجع عن إرادتك وأعرض عن مبايعتك لتألم قلبك وتشوش فكرك .

فثبت أن من جعل نفسه شيخا لطائفة فهو فى الحقيقة صار كالعبد القن لكل واحد منهم ، لا يلتـــذ إلا بالإقبال عليهم ، ولا يغتم إلا باعراضهم وأما أولئك المريدون (ج) فإن كل واحد منهم ليس إلا فى قيد ذلك الرجل الواحد ، فهذا المريد ليس إلا عبدا لرجل وأما ذاك المراد فهو عبد لكل واحد من أولئك المريدين ، فهكذا (د) صاحب الجاه حاول ملك القلوب وهو فى الحقيقة بلغ فى المملوكية إلى أقصى الغايات وفى العبودية إلى أبلغ النهايات .

التاسع أن صاحب الجاه لا ينفك حا له عن أحد أمرين ، إما فى التزين للخلق واستخراج الطرق الجالبة لقلوبهم إليه ، وإما فى رفع الأمور التى تنقص تأثير الجلالة عليه .

إذا عرفت هذا ، فنقول : أما الطرق الموجبة لحب الجاه فليست

(ا) المخطوطة : يفتقد .
(ب) ايضا : وتخرجه عريص والمشتغلين الخ
(ج) ايضا : المريدين
(د) ايضا : فها كذا .

إلا إظهار ما يعتقد الناس كونه فضيلة ، والأمور التى يعتقد الناس فيها أنها فضايل مختلفة بالبلدان والازمان والأمزجة والاصناف والعادات وليس لها ضابط معلوم ولا قانون معين ، ولما كان كذلك كانت الطرق الموجبة لزوال الجاه أيضا غير مضبوطة ، فصاحب الجاه مشغول الفكر بضبط ما لا ضبط له فى الإيجاد وفى الاعدام ، وذلك يستدعى توقيف الفكر وحبس النفس وشغل الهم وذلك يصده عن جميع خيرات الدنيا والآخرة ، فيبقى عمره فى استخراج الحيل التى يكون هو عالما بكونها من الأباطيل والأضاليل وينقضى عمره فى الخوف أن يحضر أحد يهتك ستره فيها ويكشف عن فضيحته ، ومعلوم أن ذلك بلاء لا بلاء فوقه (الورقة ٢٨٧ ظ) ولا عناء أزيد منه .

العاشر أن كل من كان أكثر التذاذا بالجاه فإذا بقى محروما عنه كان تألمه بفقدانــه أشد واشق ، ولما تقابل هذا الوجدان بضرب من الحرمان فقد تعارضا وتساقطا ، فوجب البقاء على الحالة الأصلية ، فهذا هو الإشارة إلى العلاجات العملية .

<الفصل الثانى عشر>

وأما العلاجات العملية ، فهى من وجوه :

الأول مباشرة أعمال مباحة (١ يلام الإنسان عليها حتى يسقط من أعين الناس ويزول عنه لذة القبول ، ويأنس بالخمول ، وهذا هو طريق أصحاب الملامتيـــة على أن فيهم من يقدم على صفة الفواحش ليسقطوا أنفسهم عن أعين الناس فيسلمون من آفات الجاه .

وقال الغزالى : وله شرايط :

الأول أن هذا غير جايز لمن يقتدى به فإنه يوهن الدين فى قلوب المسلمين .

الثانى لا يجوز (٢ أن يقدم على المحرمات لهذا الغرض بل له أن يفعل من المباحات ما يسقط قدره عند الناس .

روى أن بعض الملوك قصد بعض الزهاد ، فلما علم تقربه منه أسرع إلى طعام عنده وجعل ياكله بشره ويعظم اللقمة ، ويتضاحك على الاكل ويصفق بيديه فلما نظر إليه الملك سقط من عينه وانصرف ، فقال الزاهد: الحمد لله الذى صرفك عنى .

أما العلاجات العملية : إذا أراد الإنسان علاج هذا المرض ، فإما أن يكون فى الموضع الذى عرفوه فيه بالجاه وعلو القدر أو فى موضع ما عرفوه بذلك .

أما القسم الأول ، فلا سبيل إليه إلا بطريقين — إما باعدام ما يوجده أو بايجاد ما يعدمه .

أما الأول ، فنقول : لا شك أن الموجب لحصول الجاه ليس إلا اظهار الفضيلة فمن أراد علاج هذا المرض فليترك إظهار تلك الفضائل التي بإظهارها يتوسل إلى اكتساب ذلك الجاه ، فإن لم ينفع ذلك فى هذا الغرض فليظهر أمورا يظن بها أنها اضداد تلك الفضائل ، فإن الضد الطارئ لابد وأن يزيل الضد السابق .

واعلم أنه كما يمكن إظهار ما ليس بفضيلـــة بحيث يظن به فى الظاهر أنه فضيلة كذلك يمكن إظهار ما يكون فى نفسه فضيلة بحيث يظن به فى الظاهر أنه رذيلة ، فإن من أكل الطعام الكثير مع إظهار الشره والضحك ومن أظهر التصفيق والرفض والعدو والتشبه بأفعال الصبيان والمجانين وكانت نيته فى تلك الأفعال إزالة حب الجاه واخلاص السر لله تعالى كانت تلك الافعال فى الحقيقة من أعظم الفضائل ، وإن كان يظن بها أنها من الرذايل ، كمـــا أن من واظب على الصلوات والصيامات لقصد جلب قلوب الناس كانت تلك الأعمال فى الحقيقه من أعظم الرذائل ، وأن يظن بها أنها من الفضائل .

وأما القسم الثانى ، وهو أن يريد إزالة الجاه فى موضع لا يعرف بالجاه ، فهذا لا طريق إليه إلا أن يسافر الإنسان إلى بلد لا يعرفونه ولا يطلعون على أحوالـــه ، ثم يخالط نفسه بالعوام ولا يأتى بفعل يميزه عن العوام ، ويدل على فضيلته ، فإذا فعل ذلك فقد يخلص عن آفات الجاه بالكلية .

ويقال ان كيخسرو (١) الملك لمالك الأرض تاقت نفسه إلى العالم الالهى ، وعلم أنـــه لا سبيل إليه بالجمع بين الملك وذلك الأمر ،

---

(١) المخطوطة : كيخسروا

فترك مملكته وسافر إلى موضع لم يعرف أحدا إلى أين ذهب واشتغل بنفسه فهذا هو الطريق فى هذا الباب .

< الفصل الثالث عشر >

(الورقة ٢٨٨ و) بيان العلاج لكراهة الذم

اعلم أن أفعال أكثر الخلق موقوفة على ما يوافق رضى الناس رجاء المدح وخوف الذم ، وطريق علاجه من وجوه :

الأول ـ ان الصفة التى يمدح الإنسان بها إما أن تكون موجودة أو معدومة ، فإن كانت موجودة فإما أن تكون موجبة للمدح فى نفس الأمر أو لا تكون موجبة ، فإن كانت موجودة وكانت موجبة للمدح وجب أن لا يحصل الفرح بهذا المدح لوجوه :

أحدها ان ذلك انعام من الله تعالى يوجب الشكر ، والظاهر أن الإنسان لم يقم لشكره كما ينبغى ، فهذا الإنسان يجب أن يكون خوفه من التقصير عن القيام بشكر الله بتلك النعمة يمنعه عن الفرح لحصولها خوفا من أن العواقب غير مستقرة ، فلعلها تزول ، فوجب أن يكون خوف زوالها مانعا عن الفرح بها وبحصولها .

وثانيها وهو ان فرحك بمدح هذا المادح مما يذهلك عن ذكر الله تعالى ، فإن كان حصول تلك الصفة توجب الفرح فحصول العايق عن ذكر الله تعالى يوجب الغم ، والفرح إذا أوجب الغم كان وجوده مفضيا إلى عدمه .

وثالثها أن المؤثر فى حصول تلك الفضيلة جود الله تعالى فى تخصيصك بتلك النعمة ، وأما قول المادح فهو اخبار صدق عن حصوله ، وذلك تابع له ، والمؤثر فى الشيء أقوى من الأثر الذى يكون نافعا له ولا يختلف حاله بوجوده ولا بعدمه ، فوجب أن يكون استغراق الإنسان فى معرفة أن الله تعالى خصصه بتلك النعمـــة الجسيمة يذهله عن الفرح بالمدح .

وأما ان لم يحصل فى قلبه شعور بأن ذلك من انعام الله تعالى فوجب أن يكون حسرته بسبب هذه الغفلة أقوى من فرحه بسبب حصول تلك النعمة .

ورابعها ان حصول تلك الصفة المحمودة بدون ذكر الذاكرين له نعمة من الله تعالى عليه ، لأنه يصير خاليا عما يوجب العجب والكبر والتيه وحصولها ، مع ما يوجب تلك الأخلاق الذميمة المهلكة ، ولا شك أن حصول تلك النعمة خاليـــة عن كل الآفات أحب وأفضل من حصولها مقرونـــة بالآفات المهلكات فوجب أن لا يكون الحمد محبوبا .

وخامسها ان شعور الانسان بحصول تلك الفضيلة حال ما كانت خالية عن مدح المادحين يوجب توجه القلب إلى فضل الله تعالى وانعامه على العبد و شعوره بحصولها حال كونها مقرونة بمدح المادحين يوجب إنصراف القلب عن الحق إلى الخلق ، ولاشك ان الاول اولى .

اما القسم الثانى إذا مدح بصفة حاصلة فيه إلا ان تلك الصفة لا توجب المدح فى الحقيقة بل هى من جملة مايوهم انها توجب المدح

بالقوة والنحل (ا) والنسب .

وعلاجه أن يتأمل فى البراهين الدالة على انها ليست من موجبات المدح بل هى أوهام بالجملة باطلة وخيالات فاسدة لاتفيد الا شدة الجهل وتاكيد الغرور وتراكم الضلالات والبعد عن الله تعالى .

واما القسم الثالث : إذامدح بوصف غير حاصل فيه فحصول الفرح لهذا المدح غاية الجنون (ا هوكما إذا مدح بالصلاة والورع والاشتغال بخدمة الله تعالى مع انه يعرف انه فى قلبه وباطنه خال عن هذه الافعال ، وانه ما اتى بهذه الطاعات الظاهرة الا طالباً للمال والجاه ، فهذه حالة التزوير والتدليس .

العلاج الثانى بحب المدح ، ان ذلك المدح إما أن يكون كذبا أوصدقا ، فإن كان كذبا فالقائل يستوجب (الورقة ٢٨٨ظ) العقاب على الكذب والسامع له الراضى به يستوجب العقاب على كونه راضيا بالمعصية ، وإن كان صدقا فالقائل إنما يقوله لغرض فاسد عاجل ، والسامع لابد وأن يحصل له العجب والتيه وذلك ممابنقص ثواب طاعته فى الآخرة ، ومما يوجب حصول نوع من العجب والفضيلة الخالية عن العجب أحب إلى الناس العقال (ب) من الفضيلة المقرونة بالعجب ،

العلاج الثالث : إن بعض الناس وإن كانوا يمدحون فهم (ج) فى الاكثر يذمون ، فان عرض الانسان نكتة (د) لأن يفرح بالمدح فقد عرضه لان يحزن ويتالم بسبب الذم اكثر ، فهذا الانسان الذى فعل

(ا) المخطوطه : والجل

(ب) العقال جمع عاقل ،

(ج) المخطوطه : فيهم

(د) ايضا : ملسه

هذا فقد سعى فى تشويش مصالح الدنيا على نفسه بسبب كثرة الغموم الحاصلة عندذم الناس ، وسعى ايضا فى تشويش مصالح الاخرة بسبب ان المقبل على احوال الخلق محجوب عن الحق .

علاج كراهية الذم : ان الذى ذمك (٢ إما أن يكون قد صدق فيما قال أو قصد النصح أو صدق وقصده الإيذاء ، أويكون كاذبا ، فان صدق وقصده النصح فلايجب أن تذمه وتغضب عليه وتحقد بسببه ، بل يجب ان تعد ذلك إنعاما منه عليك ؛ لأن من اهدى إليك عيوبك فقد أيقظك من رقدة الجهالة وهداك إلى المهلكة حتى تحترز عنها ، وأما إن صدق وقصد به الايذاء فإنه بالحقيقة قد انتفعت به وبقوله ، إذ عرفك عنك إن كنت جاهلا ، اوذكرك العيب ان كنت قد نسيت أوقبحه فى عينك إن كنت قد استحسنته ، وكل ذلك أسباب سعادتك وقد استفدته منه ، فاشتغل بطلب موجبات (ا) السعادة وإزالة موجباب (ا) الشقاوة ، فقد انهج لك اسبابها بسبب ماسمعته من المذمة ، ألاترى انك إذا قصدت الدخول على ملك وثوبك ملوث بالقذر ، فقال لك قائل : أيها الملوث بالقذر ! طهر نفسك وحينئذ تدخل على الملوك ؛ فيجب عليك ان تفرح بقوله لأن هذا التنبيه غنيمة لك .

وجميع مساوى (ب) الاخلاق (٣ مهلكة ، والانسان لايعرفها بالتمام إلا من قول اعدائه فيجب ان يغتنمه ، فأما إن قصد العدو (٤ الايذاء فذلك خيانة منه على رين نفسه وهو نعمة منه عليك ، فلم تغضب بفعل هو نفع فى حقك وضرر فى حق عدوك .

(ا) المخطوطة : موجات (فى الموضعين)
(ب) ايضا : ساوى

واما القسم الثالث وهو أن يفترى عليك بما أنت برئ (٥ منه عند الله ، فيجب أن لاتنكره ذلك . ولاتشتغل بذمه ، بل تتفكر فى ثلاثة :

الاول انك إن خلوت من ذلك العيب فما خلوت عن كل العيوب ، فاشكر الله تعالى إذ لم يطلعه على عيوبك كلها الموجودة فيك وشغله بذكر ما انت برئٌ عنه .

الثانى ان سماع ذلك الكلام يوجب النفرة الشديدة عن مخالطة الخلق ، ومن اعرض عن الخلق فقد توجه إلى خدمة الخلق لامحالة لأن الانسان يمتنع أن يبقى معطلا ، بل خلق فعالا بالطبع ، فالذم يدعوك من الخلق إلى الحق ، والمدح يدعوك من الحق إلى الخلق ، فما أعظم التفاوت !

الثالث ان ذلك القائل قد صارت نفسه ملوثة برذيلة الكذب مع أن الله طهرك منها ، فليكن شكرك وفرحك بهذه السلامة مذهلا لك عن الحزن بسبب ذلك الذم ،

الرابع انك ان اعتقدت ان ذلك الفعل منه فقط فإنك مشرك ، وإن عرفت أنه بقضاء الله وقدره وهو باطل أو منه وهو(ا) عاجز معذور .

الخامس كما انه أدخل الغم فى قلبك فصار قلبك معرضا عن الخلق متوجها إلى الخلق ، فكأنه خرب (الورقة ٢٨٩ و) دنياك وعمر دينك ، وأما ذلك القايل فقد خرب (٦ دين نفسه بسبب ذلك القول فيجب عليك بحكم الكرم أن تسعى فى عمارة دينه ، ولهذا قال

(ا) المخطوطة : اللفظ غير واضح

عليه السلام : "اللهم اهد قومى فإنهم لا يعلمون" .

السادس أن تقطع طبعك عن أموال الخلق ومنافعهم ومتى فعلت ذلك سهل عليك ذمهم لك ومدحهم لك ، لأنه لا يرجى من مدحهم إلا وصول النفع من جهتهم ولا مضرة فى ذمهم إلا انقطاع منافعهم عنك فإذا قطعت طبعك عن منافعهم استوى عندك مدحهم وذمهم .

السابع أن يسلط صفة الكبر على نفسه ويعتقد فى نفسه انه أعلى من يزداد بمدح المادحين أو ينتقص بذم الذامين ، أو يعتقد فى ذلك المادح والذام أنه جار مجرى البهيمة ، ومتى كان كذلك لم يبق فى قوله أثر ولا فائدة ، وقد ذكرنا طريقا (ا) من طرق علاجها .

الثامن ان ذلك الذم ان صدق فالذنب المذموم حيث اكتسب تلك الصفة الموجبة للمذمة ، وإن كذب فذلك الذم للمذموم فى الظاهر ولكنه ذم للذام فى الحقيقة فإن اقدامه على ذلك الكذب يدل على كونه متصفا بالأخلاق القبيحة من الكذب والغيبة وخبث النفس ، وإدخال الشبهات فى القلوب .

التاسع أن ذلك الذم إن كان صدقا فهو اشاعة الفاحشة وذلك من لوم الطبع وخبث النفس ، فوجب أن يشكر المذموم على أن صانه عن هذه الصفة ، وإن كان كذبا كان ذلك اعراضا عن تعظيم أمر الله وعن الشفقة على خلق الله ، فوجب أن يكون فرح المذموم على أن صانه الله عنه بذهله عن الغم بسبب الذم .

العاشر ان الذام إنما أقبل على ذلك الذم سعيا منه فى إدخال الحزن فى قلب ذلك المذموم ، فإن حصل ذلك الحزن فقد حصل

غرض ذلك العدو ، وإن لم يحصل بطل عليه سعيه وخاب جده وجهده ، وذلك يدل على أن المذموم لم يقم (ا) له وزنا وانه يلحقه بالبهائم والجمادات ، فوجب أن لا يحزن المذموم عند سماع الذم لئلا يصل عدوه إلى مقصوده وغرضه .

<الفصل الرابع عشر>

بيان اختلاف الناس فى أحوال المدح والذم (١

للناس أربعة أحوال بالإضافة إلى الذام والمادح (٢ :

الحالة الأولى : أن يفرح بالمدح وبمدح المادح ، ويحزن بالذم وبذم الذام ، وهذا حال الأكثرين وهو أخس الدرجات (٣ .

الحالة الثانية : أن لا يفرح بالمدح وأن يمسك لسانه وجوارحه عن مكافاته ويحزن بالذم ، ولكنه يمسك لسانه عن مكافاته ، وهذا أيضا من باب النقصان لكنه بالإضافة إلى ما قبله كمال (٤ .

الحالة الثالثة : أنه يستوى (٥ عنده المدح والذم ولا يسوءه الذم ولا يسره المدح ، وقد يظن بعض الناس هذه الحالة بنفسه ، ولكنه يجب أن يمتحن نفسه وعلامة صدق هذه الحالة أن لا يجد فى نفسه استثقالا للذام عند تطويله الجلوس عنده أكثر ما يجد فى المادح وأن لا يجد فى نفسه زيادة لذة (ب) ونشاط فى قضاء حوائج المادح فوق ما يجده فى قضاء حوائج الذام ، وأن لا يكون انقطاع الذام عن مجاسه

(ا) المخطوطة : لم يتيم / لم يقيم
(ب) ايضا : سده

أهون عليه من انقطاع المادح .

فإن قيل كيف يجوز أن يستوى عنده المدح والذم ، والمدح يقتضى إقدام المادح على تعظيم حال ممدوحه وهو طاعة (٦ ، والذم يقتضى إقدام الذام على الاساءة إلى أخيه المسلم (الورقة ٢٨٩ ظ) و هو معصية .

قلنا ان المذموم لو تفكر علم أن فى الناس من ارتكب من الكبائر أكثر مما ارتكبه هذا الذام فى مذمة المذموم ، ثم انه لا ينفر طبعه عنهم ،

وأيضا فالمادح (٧ الذى مدحــه لا ينفك عن اقدامه على ذم غيره مع انه لا يجد فى قلبه نفرة عنه كما يجد لمدحه نفرة ، والمذمة من حيث انها معصية لا يختلف بأن يكون هو والمذموم أو غيره ، فثبت أن ذلك المذموم إنما غضب طاعة لهواه لا طاعة لمولاه . و ان الشيطان يخيل إليه انه من الدين وأن الله قد جعله ممن قال فى حقه : " قل هل ننبئكم (ا) بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم فى الحيواة الدنيا وهم الخ " (ب) (٨ ،

الحالة الرابعة أن يكره المدح (٩ ويحب الذم ، لانه يعلم أن المدح يجره من نور عينية (ج) جلال الله الحق إلى ظلمات عالم الخلق ، والذم يهدى إليه عيوبه ويرده عن ظلمات عالم الخلق إلى انوار عالم الحق ، فهذه (د) المراتب التى ذكرها الشيخ الغزالى .

(ا) المخطوطه انبئكم
(ب) ايضا : وهم فى الاخرة
(ج) ايضا : عينه
(د) ايضا : فهذا ،

وعندى فى هذا الباب حالة خامسة : وهو أن يصير فارغا عن المدح وعن الذم بالكليـــة فلا يحبهما ولا يبغضهما ولا يلتفت قلبه إليهما ، وهذه (ا) درجة الصديقين المستغرقين فى نور جلال الله تعالى،لا يبقى فى قلبه محل إلى الالتفات إلى غير الله ، ومن لا يتصور الشئ لا يمكنه أن يحبه أو يبغضه ،

ثم قال الشيخ : وأهون المراتب هو المرتبة الأولى ثم الثانية وهى ضعيفة لأن الإنسان ، وان مكث عن اكرام المادح وإهانة الذام لكنه لابد وأن يحض المادح بما يدل على أن قلبه إليه اميل ومحبته له آكد .

بيان حركات المدح : الحب والبغض من الاحوال القابلة للاشد والاضعف ، فلا جرم مراتب الناس فيه مختلفة .

فالمرتبة الأولى : أن يعظم حبه للمدح (١) والثناء حتى يدانيه (ب) بالعبادات ولا يبالى بارتكاب (ج) المحظورات (د) ، ولاحد لاشتماله على قلوب الناس واستنطاق ألسنتهم بالمدح .

الثانية أن يطلب المدح لا بالرياء ولا بارتكاب المحرمات بل بالمباحات ، وهذا على شفا جرف هار ، فان حدود الكلام الذى

(ا) المخطوطه : وهذا

(ب) ايضا : يرى انه

(ج) ايضا : بالارتكاب

(د) ايضا : المحضورات

يشتمل به القلوب لا يمكن ضبطها فيوشك أن يقع فيما لا يحل لطلب الحمد فهو قريب من الهالكين .

الثالثة أن لا يريد المدح (١١ ولا يسعى فى طلبه لكن إذا مدح سبق السرور إلى قلبه ، فإن لم يعالج هذه الحالة بالمجاهدة فهو قريب من أن يستجره من فرط السرور إلى الرتبة التى قبله .

الرابعة انه إذا سمع المدح لم يحصل فى قلبه سرور ، وصاحب هذه الحالة لابد وان يستحضر فى قلبه أبدا ما فى السرور بالمدح من الآفات لئلا يقع فى الدرجة إلى قبلها .

الخامسة إذا سمع المدح كرهه (١٢ و لكن لا ينتهى به إلى أن يغضب على المادح وينكره عليه .

السادسة أن يكره (١٣ ويغضب وينكره عليه وهو صادق إلا ان قلبه محب له الا انه يريد أن يظهر من نفسه الاخلاص والصدق وهو مقتبس عنه ، ولذلك بالضد من هذا يتفاوت الاحوال فى حق الذام والمادح ، واول درجاته إظهار الغضب واخره إظهار الفرح .

< الفصل الخامس عشر >

الكلام فى الرياء وأحكامه

الريا مشتق من الرويــة والسمعــة (١ < مشتقة من السماع > وحده إظهار خصلة (٢ من الخصال التى يعتقد الحاضرون فيها انها من الخصال الفاضلة لغرض أن يعتقدوا فيه كونه موصوفا بتلك (الورقة ٢٩٠ و) الفضيلة مع كونه فى نفسه عاريا عنها .

إعلم أن هذه الحالة قد يقع فى أحوال الدنيا وقد يقع فى أحوال الدين .

أما الأول فكما إذا أتى الإنسان بأفعال وأقوال تدل على كونه كثير المال مع أنه لايكون ذلك فى الحقيقة ، ومقصوده أن يعتقد فيه كثرة المال من يرى ذلك فضيلة .

وأما الثانى فكما يأتى بأفعال تدل على الزهد أو العبادة ليعتقد فيه ويكون هذا قصده ، ولا يكون كذلك فى الحقيقة ، فهذا الحد الذى ذكرنا غاية فى الريا فى أمور الآخرة والدين والدنيا ، إلا أن القسم الثانى هو المشهور فى العرف ، وهو الرياء فى أمور الدين - وأما فى أمور الدنيا فذاك يسمى طلب الجاه والرفعة .

إذا عرفت هذا فنقول : لابد من أركان ثلثة :

الأول أنا نقول المرائى هو الــذى يأتى بتلك الأفعال على قصد التلبيس .

وثانيها القوم الذين يراد ترويج التلبيس عليهم وهم المراءى لهم .

وثالثها المراءى (ا) به وهو تلك الأفعال والأحوال التى يراد بها ترويج ذلك التلبيس على الناس .

إذا عرفت هذا ، فنقول : المراءى به كثير ويجمعه خمسة اقسام (٣) :

البدن والزى والقول والعمل ، والأشياء الخارجة .

وكما أهل الدين يراؤن بهذه الخمسة ، كذلك (ب) أهل الدنيا يراؤن بها ، الا أن جهة المراءاة مختلفة فى الناس .

فالنوع الأول : الرياء من جهة البدن (٤ باظهار النحول والصفرة (ج) ليوهم بذلك جهده واجتهاده وعظم الحزن على أمر الدين وغلبة خوف الآخرة ، وليدل بالنحول على قلة الأكل وبالصفرة على سهر الليل ـ وكذلك يرائى بشعث الشعر ليدل على استغراقه فى هم الدين ، وقلة فراغه لتسريح الشعر ، وهذه الأحوال متى ظهرت استدل الناس بها على هذه الأمور ، ويقرب من هذا خفض الصوت واغارة وكثرة أطرافها وذبول ليستدل بذلك على الصوم وعلى وقار الدين .

النوع الثانى : الرياء بالهيئة والزى (٥ ، أما الهيئة فاطراق الرأس فى المشى ليستدل به على غرق فى الفكر ، وكذلك ابقاء أثر السجود فى الجبهة (د) .

(ا) المخطوطة : والمرعايا
(ب) ايضا : وكذلك
(ج) ايضا : والصفا
(د) ايضا : الجهة

وأما الزى فغلظ الثياب ولبس الصوف وتقصير الثياب وتشميرها وقصر الاكمام ، وترك ترميم الثوب وتركه مخرقا أومرقعا بعض الترقيع كل ذلك تورية ليستدل بها على اتباع السنة ، وطريق العباد الصالحين من السلف الفقراء ، ولو كان هذا الجاهل يلبس ثوبا رفيعا حلالا وكان قصده فيه أن لا يوصف بالرياء والناموس لكان خيرا له ، ومنه لبس المرقعة والصلاة على السجادة ولبس الثياب الزرق التى يلبسها الصوفية مع التعرى عن حقايق التصوف فى الباطن .

وطبقة اخرى (٦ : أرادوا أن يتشبهوا بالصالحين فى الثياب والزى والهيأة ولم يسمح نفوسهم بلبس الثياب النازلة ، فأرادوا الجمع بين البابين فطلبوا الأصواف الرقيقة ، والفوط الرفيعة والمرقعات المصبوغة يلبسونها وقيمة ثيابهم قيمـــة لباس الأغنياء ، وأكثر ، وهذا من الزور .

وأما مراثاة (٧ أهل الدنيا فلباسهم الثياب الرقيقة النفيســة ، والمراكب الفارهة بالآلات (ا) المذهبة والمموهة ليستدل بذلك على كثر أموالهم ويتحصلون به زيادة الجاه والمال .

النوع الثالث : الرياء بالقول (٨ ، أما لأهل الـــدين فبذكر (الورقة ٢٩٠ظ) المواعظ وايراد الاخبار . وأما للشيوخ والفقهاء (ب) فبالمجادلة والمناظرة ليكون الغرض افحام الخصوم بحضرة الناس ليستدل به على كثرة العلوم ، وفى تحريك الشفتين بالذكر فى حضرة الناس والامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، واظهار الغضب للمنكرات ،

(ا) المخطوطه : بالات

(ب) ايضا : واما الشيوخ واما الفقهاء

كل ذلك ليستدل به على قوة الزهد .

واما اهل الدنيا فراثاتهم (٩ بالاشعار والامثال والنكت المطربة والحكايات المضحكة ليستدل بذلك على لطافة الطبع وكثرة الاطلاع على الفنون .

النوع الرابع الرياء بالعمل (١٠ كمراثاة (ا) المصلى بطول القيام وتطويل السجود والركوع واطراق الرأس وكذلك باظهار الصوم وتقليل الاكل والمضى إلى الحج والغزاة وفى سكون المشى وتجنب المزاحمة وغض البصر والتأنى فى المشى حتى اذا خلا بنفسه عاد إلى طبعه فى العجلة .

واما اهل الدنيا (١١ فراثاتهم بالتبختر ومشى الخيلاء وتحريك اليدين وتقريب الخطى (ب) ليدل بذلك على الجاه والحشمة .

النوع الخامس المراثاة (ج) بالاصحاب (١٢ كالذى يستزير الامراء والوزراء واصحاب السلطان ، فيقال ان فلانا زاره فيزوره سائر الناس بناء على حشمته وفضله وكالذى يكثر بكثر لقاء المشايخ والرحلة ليقال انه حصل العلوم والفوائد فيقصد لذلك .

واما اهل الدنيا فراثاتهم <انهم> خدموا عظماء السلاطين وشرعوا فى مهمات الملك .

فهذه مجامع (١٣ ما به يرائى المراؤن وكلهم يطلبون به الجاه والمنزلة فى قلوب الناس .

(ا) المخطوطة : كمرائا

(ب) ايضا : الخطا

(ج) ايضا : المرايا

بيان درجات اهل الرياء فى الرياء

الدرجة الاولى ان يكرم بحسن اعتقاد الناس فيه فكم من راهب(١٤ ينزوى إلى ديره سنين (١) كيثرة ، وكم من زاهد عابد انما هو متزهد متعبد اعتزل إلى زاوية اوقلة جبل مدة طويلة ولذته وحيوته قيام جاهه وسمعته عندالخلق ، ولوخطر بباله سوء اعتقادهم فيه لمات من الغم .

الدرجة (٢ الثانية ان لايقنع (١٥ بذلك الاعتقاد بل يلتمس اطلاق لسان القوم بوصفه ومدحه ، والثناء على حسن طريقته ، وانتشار الصيت فى البلاد لتكثر الرحلة إليه .

الدرجة الثالثة أن يقصد به التوسل (١٦الى كسب الحرام وجمع الحطام ولوث أموال اليتامى واوقاف المساكين او المرضى ، وهذا من اشر طبقات المرائين .

واعلم ان الشيخ الغزالى ذكر تفصيلا وهو ان من الرياء مايحل منه و منه مايحرم ، ثم لما شرع فى بيان ذلك التفصيل تكلم فى بيان ان طلب الجاه قد يكون مباحا وقد يكون حراما (١٧ ، وهذا عندى مستدرك من وجوه .

الاول ان مراتب طلب الجاه قد تقدم ذكرها فى باب الجاه ، فلا فائدة فى الاعادة هاهنا .

الثانى ان الرياء غير ، وطلب الجاه غير ، وذلك لانا بينا ان الرياء مشتمل على التلبيس(١٨ والتدليس ومجادلة ان يقع فى الخواطر ما لاحقيقة له ، وذلك

---

(١) المخطوطة : سنبين

يكون حراما بالكلية لان التلبيس والاضلال محرمان (ا) بالكلية ، فثبت انه لا يلزم من اهتشام الجاه على سبيل التلبيس وهذا كله يكون حراما .

علاج الرياء وهو إما بالعلم وإما بالعمل ، وهو ان يعرف الانسان ما فى الرياء من المضار العظيمة فى الدين وفى الدنيا .

أما فى الدين فمن وجوه :

الأول أن العمل الذى ما وضع حيث وضع إلا لتعظيم الله إذا أتى الإنسان به ويدعى (الورقة ٢٩١ و) انه أراد به الله تعالى مع أنه فى قلبه ، إنما أتى بـــه لغير الله (١٩ فهذا يدل على أنواع كثيرة من الكبائر :

أحدها أن هذا يدل على ذلك الغير أعظم وقعا فى قلبه من الله ، وإلا لما صرف ما هوحق الله إلى الغير ، وهذا يدل على كون ذلك الإنسان جاهلا من كل الوجوه .

وثانيها أنه لو أخلص الطاعة لله لاستوفى حمد الله ، ولما أتى بها لأجل الرياء فقد استدل بحمد سلطان السلاطين حمد أخس خلقه وما ذلك إلا جهل وحماقة .

وثالثها أنه إذا ادعى بلسانه أنه أتى بهذه الطاعة لله ، وانما أتى بها فى قلبه غير الله فكان كالمستهزإ بالله (٢٠ ومثاله أن يقوم رجل بين يدى الملك طول النهار كما جرت عادة الخدمة ، وكان غرضه من ذلك الوقوف أن ينظر إلى جارية من جواريه أو إلى واحد من غلمانه ، فإن هذا استهزاء بالملك .

(ا) المخطوطة : محرما

ورابعها (ا) أن هذا كالاستخفاف (٢١ بالحق سبحانـه لأن من حضر فى حضرة أعظم الملوك قدرة وقهرا وكرما وفضلا ، وعرض عليـه حاجة من حاجاته ، وكان قلبه غير معلق فى ذلك الكلام بذلك الملك ، بل كان قلبه معلقا باخس من حضر هناك من العبيد ، كان ذلك سوء ظن بالملك واستخفافا به وكذا (ب) هاهنا ، وذلك يدل على أنه يعتقد فى ذلك الملك أنه كاذب فى ادعائه كونه قادرا وكونه كريما ، وبهذه الأسباب سمى النبي عليه السلام : " الرياء الشرك الأكبر" (٢٢ .

< الفصل السادس عشر >

بيان الرياء الخفى

اعلم أن الاقسام الثلثة : اعنى أن لا يكون غرض الثواب معتبرا فى الفعل أصلا ، أو يكون معتبرا اعتبارا مرجوحا أو مساويا ، فهى المسماة بالرياء الخفى .

أما القسم الرابع وهو أن يكون غرض الثوب (١ معتبرا فى الفعل اعتبارا راجحا إلا أنه قد حصل معه غرض الرياء فهذا هو المسمى بالرياء الخفى ، وهذا مما لا يمكن أن يعرف إلا بالعلامات ، فمن تلك العلامات أن يحصل (٢ السرور (ج) فى قلبه باطلاع الناس على عبادته ، وذلك لأن السرور حالة نفسانية تحصل عند وجدان المطلوب ، فلو لا

(ا) المخطوطه" : وثالثها
(ب) ايضا : وكذى
(ج) ايضا : النزور

أنه حين أتى بتلك الأفعال كان يتوقع إطلاع غيره عليه وإلا لما حصل(ا) السرور لحصول هذا (ب) الإطلاع ، وينبغى أن يعالج ، فإنه إن لم يعالج استحكم ، ولو استحكم لا نعكست هذه الداعية التى هى الرياء من حد المرجوحيـــة إلى حد الإستواء ، ومن حد الإستواء إلى حد الرجحان .

والعلامة الثانية أن يأتى الفعل مبنيا (ج) على كونه كثير العادة (٣ كالنحول والصفار وخفض الصوت وشعث الشعر واكثار البكاء ، وغلبة النعاس الدال على إظهار التجلد .

والعلامة الثلاثة أن يترك كل هذه الأمور لكنه رأى الناس (٤ بأن أحبوا إبتداء بالسلام ، وأن يتبركوا بحضوره (د) وبمصافحته ، وأن يهبوه ويهادونه ، وإذا اشترى شيئا سامحوه .

يروى عن على بن أبى طالب كرم الله وجهه أنه قال (٥ : "إن الله تعالى يقول يوم القيمة ألم يكن يرخص لـــكم الاسعار ، ألم تكونوا تبدؤن بالسلام ، ألم تكن تقضى لكم الحوائج ، اذهبوا ، فقد استوفيتم أجوركم .

واعلم أن كل المقصود من العبادات والطاعات انقطاع (ه) النفس

(ا) المخطوطة : حصلت

(ب) ايضا : هذه

(ج) ايضا : بنيه

(د) ايضا : بان احب ابتداءه بالسلام ، وان يتركوا بحضوره الخ ،

(ه) ايضا : وانقطاع

عن عالم المحسوسات واقبالها على عالم الروحانيات ، حتى أن الإنسان عند الموت يفارق من المنافى إلى الملائم ، والآتى بالطاعات لأجل داعية الريا ، فقد أكمل العلاقة مع عالم المحسوسات وبالغ فى القرار عن عالم الروحانيات ، فعند الموت ينتقل (الورقـــة ٢٩١ ظ) من الملايم إلى المنافى ، ومن اللذيذ إلى المؤلم ، فيحصل هناك البلاء العظيم .

واعلم أنه مهما أدرك الإنسان تفرقة (٦ بين أن يطلع على عبادته انسان أو بهيمة ، ففيه شعبة من الرياء ، فإنه لما قطع طمعه عن البهائم لم يبال بحضور البهائم ، فلو كان مخلصا قانعا بعلم الله لـــا التفت إلى إطلاع غيره عليه ، وحيث حصل التفاوت ولو بالقليل ، فالريا هناك حاصل .

فإن قلت فهل يعقل أن يحصل السرور عند إطلاع الغير على طاعته ، مع كونه مخلصاً ، فنقول : هذا ممكن فى صور :

أحدها أنه إذا نظر إلى هذه الحالة من حيث أنه تعالى اطلع (٧ الخلق على أفعاله الجميلة وستر عنهم أفعاله القبيحة ، كل ذلك على العناية من الله تعالى فى حقه ، فإذا فرح بهذه الحالة نظرا إلى هذا الاعتبار كان ذلك بمحض الاخلاص ، وهو المراد بقوله تعالى : " قل بفضل الله ورحمته ، فليفرحوا " (٨ .

الثانية أن يغلب على ظنه أنه تعالى : لما أظهر (٩ جميله وستر عليه قبيحه فى الدنيا فالظاهر أنه كذلك يفعل فى الآخرة لقوله عليه السلام : ما ستر الله على عبده فى الدنيا إلا ستر عليه فى الآخرة .

الثالثة إذا غلب على ظنه أن الذين رأوه على تلك الطاعـــة

يرغبون (١٠ فى الإقتداء به فيصير إطلاعهم سببا لتكثر الطاعات ، فالسرور بالاطلاع على طاعته محض للاخلاص والعبودية .

الرابعة (ا) أن المطاعن (١١ على طاعته لما عظموه وانقادوا له على كونهم راغبين فى الدين والتقوى ، فـإذا فرح بحسن اعتقادهم فى الدين وتعظيم الشريعة كان ذلك محض الإيمان ، وإذا فرح (ب) بإطلاعهم على طاعته لأنه يتوسل بذلك إلى استجلاب المقاصد الدنيوية منهم فذلك هو الريا المذموم (١٢ .

< الفصــــل السابع عشر >

بيان ما يحبط العمل من الرياء الخفى والجلى وما لا يحبط (١

الريا — إما أن يحصل بعد انقضاء العمل بتمامه على الاخلاص ، وإما أن يطرى فى إثناء العمل الذى وقع الإبتداء به على الإخلاص .

< القسم الأول > وأما أن يحصل بعد تمام العمل فهذا على وجهين :

الأول إذا تمم العمل على الاخلاص (٢ ثم اتفق ان علم ان واحدا من الملوك كان قد اطلع على اقدامه على ذلك العمل ، فحصل فى قلب هذا المتعبد سرور بسبب إطلاع ذلك الملك على عبادته ، فهذا مما يرجى من الله تعالى أن لا يصير محبطا لثواب العمل ، لأن علمه قديم على

(ا) المخطوطة : الرابع
(ب) ايضا : فرع

الإخلاص ، وهذا السرور لم يقع بإختياره ، فوجب أن يكون فى محل العفو ، إلا أن حصول هذه الحالة يدل على أن هذا الشخص ليس من المخلصين الصديقين إذ لو كان كذلك ، لما التفت إلى إطلاع غير الله على طاعته بعد علمه بأن الله رأى تلك الحالة منه .

الثانى إذا تمم (٣ العبد على الإخلاص ، ثم أنه إطلع الناس وأظهره لهم ، فمنهم من قال : هــذا الرياء محبط لثواب الأعمال السالفة .

واحتجوا بما روى أن رجلا قال : " صمت الدهر يا رسول الله ؟ " ، قال : " ما صمت ولا أفطرت " (٤ .

وعن ابن مسعود أنه سمع رجلا يقول : قرأت البارحه البقرة ، فقال : ذلك حطه منها (٥ .

ومنهم من قال أنه يثاب على إخلاصه المتقدم ويعاقب (٦ على هذا الريا المتاخر ، والله سبحنه يقضى فيه بالعدل برعاية الخير والمقابلة بين الزائد والناقص ، وأجاب عن هذا الحديث بأن هذا التهديد لعله كان إشارة إلى كراهة صوم الدهر (الورقــة ٢٩٢ و) على سبيل الدوام .

القسم الثانى ــ إذا شرع فى العبادة مع الاخلاص ثم طرأت (ا) داعية الرياء (٧ فى اثناء العمل بهذا الطارئ ، إما أن يكون مجرد سرور ولا يؤثر فى العمل ، وإما أن يكون رياء باعثا على العمل ، وبتقدير كونه باعثا على العمل ، فأما (ب) أن يكون باعثا على كيفيات

(ا) المخطوطه : طرت

(ب) ايضا : فلما

ذلك العمل أو على أصل ذلك العمل ، فهذا القسم (٨) مشتمل على ثلاثة انواع :

النوع الأول :— أن لا يكون الطارئ إلا مجرد السرور وهذا هو <اخس> (ا) الدرجات — فإن الحارث المحاسبي قال : " أنه يحبط (٩ العمل لأنه لما حصل السرور فى قلبه بسبب اطلاع المخلوق عليه كان ذلك السرور داعيا له إلى العمل ، وإذا صار هذا السرور حاملا له على العمل امتنع أن يكون القصد الأول الملئى به لأجل الله تعالى حاملا له على العمل ، لأن الأثر الواحد لا يجتمع عليه مؤثران مستقلان (ب) "، والطارئ أولى بإزالة الثانى من العكس ، فكان أجر هذا العمل ما شابه أجر الله فوجب أن سر .

واحتج من قال بأن هذا السرور لا يحبط الثواب (١٠ بما روى أن رجلاً قال يا رسول الله انى اسر العمل لا أحب أن يطلع عليه أحد ، فإذا اطلع عليه أحد سرنى ، فقال عليه السلام : اللهم لك أجران — أجر السر واجر العلانية (١١ . وأيضا إن هذا السرور الزائد فى العمل لما لم يؤثر فى العمل دل على أنه ضعيف مرجوح بالنسبة إلى نية الاخلاص ، والمرجوح مختص (ج) بالعدم .

اجاب عنه من ثلاثة أوجه (١٢ :

أحدها لعل هذا السرور إنما حصل بعد الفراغ من العمل ،

والثانى لعله إنما حصل لاعتقاده بأن غيره يقتدى به ، بدليل أنه

(ا) المخطوطة : ليس بموجود
(ب) ايضا : مسعلان
(ج) ايضا : ساعص

جعل له به أجر ، ولم يقل أحد من الأمة أن السرور بحمد الناس أجر بل غايته أن يعفى عنه .

الثالث أن الحديث ضعيف الأسناد .

النوع الثانى الذى يؤثر فى كيفية العمل ، ولكنه لا يؤثر فى أصل العمل(١٣ ، فهو كما إذا شرع فى الصلاة تعظيما لله تعالى ، ثم حضر فى أثناء صلوته جماعة ففرح لحضورهم وصار ذلك الفرح حاملا لـه على الإتيان بزيادات فى الخضوع والخشوع ، لو لا حضورهم ما كان ياتى بها ، فهاهنا داعية الريا أثرت فى حصول كيفية زائدة .

أما تمثيله : فمثاله (١٤ أن يكون قد شرع فى صلوة تطوع فحدث أمر من الأمور ، واشتهى هذا المصلى ان ينظر إليه ، ولو لا حضور الناس لقطع الصلوة ، لكنهم لما حضروا فهو يتمها خوفا من مذمتهم ، فهاهنا الريا صار مؤثرا فى أصل العمل .

واعلم أن من وقف فى المرتبة الأولى ، علم أن الثانية ادنى (١) بالبطلان ، وان الثالثة أولى بالبطلان .

ثم هاهنا دقيقة اخرى ، وهى ان العبادات على قسمين :

منها ما يكون كل واحد من أجزائها عبادة مستقلة بنفسه ، ولا تتوقف صحته على انضمام الجزء الآخر إليه - وهو مثل قراءة القرآن ، فإن قراءة كل كلمة وحرف منه عبادة .

ومنها ما يتوقف صحة بعضها على صحة كلها وهو مثل الصلوة ،

---

(١) المخطوطة : ادل

والصوم والحج ، فإنه متى فسد جزء من اجزائه فسد كلها ، ومتى صح جزء من اجزائها فقد صح ذلك الجزء وبصحة باقيه يتم الكل ويصح .

وإذا عرفت هذا ظهر عندك أن خطر طريان داعية الرياء فى اثناء العبادات التى تكون من القسم الثانى اعظم واسد من ظهور طريانها فى اثنآء القسم الأول .

وأما القسم الثالث وهو أن يحصل داعية الرياء فى أول حد الشروع (١٥) فى العبادة ، فهذا على قسمين :

أحدهما إن كان فى الصلوة ونيتها ، فإنه ان استمر على تلك الداعية إلى اخر الفراغ من تلك العبادة فلا خلاف (الورقة ٢٩٢ ظ) فى أنه يقضى ولا يعبد بصلاته .

وأما ان ندم فى اثناء ذلك ففيه قولان :

أحدهما أن صلوته لم تنعقد البتة ، ولم توجد نية اخرى ، فوجب أن لا يصح صلوته أصلا ، لأن الأعمال التى اتى بها بعد ان لم تنعقد الصلوة <صارت>(١) لغوا .

والقول الثانى أن العبرة فى العبادات بخـواتمها ، فاذا وقع الختم هاهنا على الاخلاص كان صحيحا . والاولى أن يقال هذا الفعل ان كان الداعى اليه فى ابتدائه مجرد الريا دون طلب الاخلاص لم ينعقد هذا الفعل عبادة ، ولم يصح ما بعده ،

ومثاله الرجل الذى لو خلى بنفسه لم يصل (١٦) ولم يصم ، ولما

---

(١) اللفظ غير موجود فى المخطوطة.

رأى الناس تحرم بالصلوة ، فهذه صلوة لا نية فيها ، اذ (ا) النية عبارة عن القصد إلى الفعل تعظيما لله تعالى فى هذا المعنى ولم يوجد هاهنا .

وأما أن حصل مع باعث الريا باعث الدين . فإن كان باعث الدين (۱۷ راجحا كانت العبرة بــه كان المــرجوح مع الراجح كالعدم ، وإن تساويا تعادلا فتساقطا ، وان كان مرجوحا كان ساقطا ، وهو ظاهر .

مسئلة : الانسان إذا حصل عنده اعتقاد ما فى عمل الرياء ، وانه من آفات الدنيا والآخرة ، وتكلف اظهار كراهية الرياء فى القلب وواظب على اخفاء الحسنات واظهار السيئات ، وهــذا (ب) هو الغاية فى علاج الرياء ، ولكنه مع ذلك يجد قلبه مائلا إلى الرياء محباله مع انه يبغض حبه لذلك ، فهل هو فى زمرة المرائين أو من جملة الصديقين ؟

قال الغزالى (۷ رحمــة الله عليه : لم يكلف العبد إلاما يطيق ، فلما دللنا على ان الغاية القصوى فى علاج الرياء ليس إلا مقابلة الاعتقاد والحال والعمل بأضدادها ، فإذا أتى العبد بــذلك فقد اتى بكل ما قدر عليه فالخارج عن ذلك ليس فى وسعه ، فوجب ان لا يكون مؤاخذا به .

واحتج عليــه بما روى ان اصحاب رسول الله ﷺ شكوا (۱۹ إليه : وقالوا : " تعرض لقلوبنا اشياء لأن نخر من السماء فيخطفنا

(ا) المخطوطه : اذا

(ب) ايضا : اللفظ غير واضح فى الكتابه" ،

الطير أو تهوى بنا الريح إلى مكان سحيق أحب إلينا من أن نتكلم به ، فقال عليه السلام : ذلك صريح الإيمان " .

قال الغزالى : ولم يجدوا إلا الوسواس والكراهية ولا يمكن أن يقال المراد تصريح الإيمان الوسوسة ، فلم يبق إلا الكراهية المساويـــة للوسوسة .

إذا ثبت هذا فنقول : الرياء (٢٠ وإن كان عظيما بالكراهة ، فإنـــه يندفع ضرر الأصغر كان أولى بالحاصل أن كل ما كان من مقتضيات النفس ، فإن وجدت النفس كارهة لها كانت من الحق ، وإن وجدت النفس مع ذلك راضية بها مائلة إليها ، فذاك من الشيطان والنفس .

وأعلم أنه يتفرع على هذه المسئلـــة مسئلة أخرى ، وهى ان الشيطان إذا عجز (٢١ عن حمل الإنسان على الرياء خيل إليه ان إصلاح قلبه فى الاشتغال بمحاربة الشيطان فيتوسل بهذا الطريق إلى تشويش صفاء القلب عليه ، وإن الاشتغال بمحاربة الشيطان انصراف عن اللذات الحاصلة بسبب المناجاة مع الله تعالى .

وأعلم أن للناس فى هذا المقام (٢٦ مراتب :

الاولى أن يشتغل بمحاربة الشيطان ومنازعته .

والثانية أن يقتصر على تكذيبه ولا يشتغل بمحاربته ،

الثالثة أن لا يشتغل أيضا بتكذيبه بل يستمر على ما كان عليه من كراهية الرياء من غير أن يشتغل بالتكذيب أو بالمخاصمة .

الرابعة أن يكون قد عزم على أن الشيطان مهما نازعه فى شرط

من شرائط الاخلاص ، فإنه يريد فى الأعمال الموجبة للاخلاص .

وضرب الحارث المحاسبى لهذه المراتب الأربع مثالا (٢٣ فقال كأربعة نفر قصدوا مجلس عالم ليستفيدوا منه ، فحسدهم عليه ضال (ا) مبتدع ، فتقدم إلى واحد منهم (الورقة ٢٩٣ و) ومنعه عن الذهاب إلى ذلك المجلس فأبى ، فلما علم اباءه شغله بالمحاربة فاشتغل ذلك معه ليرد ضلاله ، فبقى فى تلك المخاصمة إلى أن يفوت مجالس العلم ، وحينئذ يحصل غرض ذلك الضال .

فلما مر الثانى عليه نهاه واستوقفه فوقف وانكر على الضال ذلك المنع والنهى ، ولكن لم يشتغل بالقتال ، ففرح الضال بقدر توقفه للدفع .

ومر به الثالث فلم يلتفت إليه ولم يشتغل بدفعه ولا بقتاله ، بل استمر على ما كان فخاب رجاه بالكلية .

فر الرابع فلم يتوقف له بل زاد فى عجلته فيوشك أن عادوا ومروا على ذلك المضل (ب) مرة اخرى ، أن يعاود (ج) الجميع إلا هذا الأخير ، فإنه لا يعاوده خيفة من أن يزداد فى الاستعجال .

النوع الثانى : هل يجب الرصد (٢٤ للشيطان قبل شروعه فى الوسوسة انتظارا لوروده (د) أم يجب التوكل على الله ليكون هو الدافع

(ا) المخطوطة : ضال
(ب) ايضا : المصلى
(ج) ايضا : ان يعادوا الجميع
(د) ايضا : الورد

له ـ اختلفوا فى هذا ، فقال قوم : الأولى ترك هذا الرصد ، ويدل عليه وجوه :

< الأول > أن الترصد لدفع الشيطان يوجب الإعراض عن ذكر الله ، فالترصد وقوع فى حبالة الشيطان .

الثانى أن الترصد للشيطان اعتماد على النفس ، والتفويض إلى الله اعتماد على الحق ، فمن ترصد للشيطان فقد اعتمد على نفسه، فقد وقع فى حبالة الشيطان .

الثالث الشيطان مخلوق ضعيف (٢٥ لا قدرة له على شئ كما قال الله تعالى حاكيا عنه : " ما كان لى عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم استجبتم لى " (٢٦ ـ وأما الحق سبحانــه ، فله الأمر والنهى ، والتفويض إلى الحق بعينه على الجذر ، لأن من توكل على الله كفاه .

الرابع أن الإنسان لا يمكنه أن يتوكل على الله الا إذا عرف أنه العالم بكل المعلومات ، والقادر على كل المقدورات ، وله رحمة عامة ، وفضله وقضاءه شامل ، وأنه لا مقدرة لاحد على مقدرته ، ولا رحمة لاحد مع رحمته ، ومتى استنار القلب بهذه المعارف لم يجد الشيطان إليه سبيلا ـ فصارت هــذه المعارف شيئا لحصول الامان من منابذة الشيطان .

أما من ترصده لدفع وساوسه احتاج إلى استنباط الحيل .

وقال آخرون : " بل لابد من الحذر من الشيطان " (٢٧ ، واحتجوا عليه بأن الإستغراق فى المعرفة والمحبة لا يخلص عن نزعات الشيطن ، لأن الأنبياء كانوا أعظم الناس قدرا فى المعرفة والمحبة ، مع أنهم ما خلوا عن نزغات الشيطان ، قال تعالى : " وما أرسلنا من

قبلك من رسول إلا إذا تمنى ، ألقى الشيطان فى أمنيته " (٢٨ .

وقال عليه السلام : " إنه ليغان على قلبى " (٢٩ ، مع أن شيطانه قد أسلم ، ولا يأمر إلا بخير .

وأيضا ان آدم وحوا قد بين الله تعالى أن الشيطان غيرهما وأنه عدولها فى قوله : " إن هذا عدولك ولزوجك ، فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى " (٣٠ .

وأنه تعالى ما نهى (٣١ <إلا عن> شجرة واحدة ، ومع ذلك وقعا فى حبالة الشيطان .

فإذا كان حال الأنبياء والأولياء كذلك ، فكيف حال غيرهم ؟ وقال موسى عليه السلام : " <هذا> من عمل الشيطان " (٣٢ ، وقال يوسف : " نزع الشيطان بينى وبين أخوتى " (٣٣ .

وقال تعالى : " يا بنى آدم لا يفتننكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنة " (٣٤ ، والقرآن يشتمل على كثير من التحذير من الشيطان فكيف يجوز اهماله ـ وأيضا أنه تعالى أمرنا نحذر من الكفار ، فقال: " فليأخذوا حذرهم واسلحتهم " (٣٥ ، وقال : " واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل " (٣٦ ـ فلما لزمك الحذر من العدو الكافر وأنت تراه فبأن يلزمك الحذر من العدو الذى يراك ولا تراه كان أولى .

أجابوا عن الكلام الأول : فقالوا : الحذر عن الشيطان (الورقة ٢٩٣ ظ) عبارة عن المواظبة على وظائف الشرائع التى حاصلها يرجع إلى الإيمان بالأعمال الشاقة لئلا يصير الطبيعة مسئوليـــة ـ فإذا ألقت الشريعة فعند ذلك يفوض رعاية المصالح إلى الخالق ، وهذا هو مقام

الحقيقة والإستغراق فى العبودية ، ألا ترى أنا ناكل ونشرب ثم نعول على فضل الله فى تحصيل الصحة ودفع الأمراض . فكذا (ا) هاهنا نستعد لمحاربة الكفار ، ونعتقد أن الظفر والنصرة هو من الله ، وكذلك نحذر الشيطان (٣٧ ، ونعتقد أن المضل والهادى هوالله ، هذاما اختاره الحارث المحاسبى ، وهو قول الكاملين الذين جمعوا بين رعاية قوانين الشريعة ومناهج الحقيقة .

إذا عرفت هذه (ب) المسئلة فنقول : اختلفوا فى كيفية ذلك الحذر على ثلاثة أوجه :

قال قوم (٣٨ إذا حذرنا الله من العدو وجب أن يكون ذكر هذا الحذر أغلب الأشياء على قلوبنا ، وقال قوم إن هذا يؤدى إلى خلو القلب عن ذكر الله تعالى ، واشتغاله بالكلية بحرب الشيطان وحزبه ، وذلك عين مراد الشيطان ، بل ينبغى ان يجمع بين ذكر الله تعالى وذكر الحذر من الشيطان .

وقال المحققون (٣٩ : غلط الفريقان :

أما الأول فلأن من تجرد لمحاربة الشيطان ونسى ما سواها فقد غفل عن ذكر الله ، وذلك غاية غرض الشيطان ، وأيضا فالشيطان إنما يفر عن القلب لاشتماله على نور ذكر الله تعالى ، فإذا خلا القلب عن هذا النور استولى الشيطان عليه لا محالة فالتجرد لمحاربة الشيطان يوجب تقوية الشيطان على تخريب القلب .

(ا) المخطوطة : فكذى
(ب) ايضا : هذا

أما الفرقة الثانية (٤٠ فقد شاركت الأولى ، إذ جمعت فى القلب ذكر الله تعالى وذكر محاربة الشيطان وبقدر ما يشتغل القلب بذكر غير الله يبقى محروما عن ذكر الله ، فالصواب أن يقرر العبد مع نفسه عداوة الشيطان ويترك هذا المعنى كالشئ المحروب عند النفس ، ثم يقبل بالكلية على ذكر الله تعالى ، ويعرض عن أن يخطر بباله أمر الشيطان ثم ان عند هذا الحال ان خطر أمر الشيطان بباله تنبه له ، وعند التثبت يشتغل بدفعه ، والإشتغال بذكر الله على هذا الوجه لايمنع من التيقظ بل الوجل قد ينام وهو خايف من أن يفوته مهم عند طلوع الشمس فيلزم نفسه الحذر وربما انتبه فى اثناء الليل من قبل أن يطلع الفجر لما سكن فى قلبه من الحذر مع أنه بالنوم غافل عنه فاشتغاله بذكر الله كيف يمنع انتباهه؟ بل لهذه الواقعة مثال آخر ، وهو بئر (٤١ فيها ماء قذراراد صاحبها أن يطهرها بإزالة ذلك الماء لينفجر منها الماء الصافى ، فالمشتغل بذكر الشيطان كالذى ترك فيها الماء القذر ، والذى جمع بين ذكر الله وذكر الشيطان ، هو الذى احتال حتى انفجر الماء الصافى ، ولكنه اختلط بالماء القذر .

والمصيب هو الذى أخرج الماء القذر واستنبط الماء الصافى ، وهو المشتغل بذكر الله وبالجملـــة فلا حيلة فى دفع الشيطان إلا بذكر الله تعالى كما قال : " أن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا " (٤٢ .

وإذا كان لا يندفع الشيطان إلا بالاشتغال عنه بذكر الله وجب إبقاء هذا الذكر حتى تكون السلامة والسلاح فى دفعه قويا ، وكلما كان التشاغل عن ذكر الله أقوى (١) كان السلاح أضعف ، وبالعكس إذا

(١) المخطوطة : اقل

ذكر الله أكثر كان السلاح فى دفعه أقوى .

قال الفريق الأول : ثبت بهذه المباحث أنه كلما كان ذكر الله فى القلب أكمل وأجلى وعن الشوائب أصفى كانت القدرة على الدفع أكمل لكن الإشتغال بذكر الشيطان شوب صفاء الذكر ، وذلك يوجب ضعف السلاح (الورقة ٢٩٤ و) فكل ذلك يوجب نقيض المطلوب ، وعكس المقصود ، بل نقول : من كملت معرفته بالله فقد قوى حصن قلبه ، ومتى قوى الحصن عجز الشيطان عن النقب والسرقة ، فكان هذا الطريق أكمل ، وعند هذا توصلوا منه إلى شئ مهيب ، وهو ان الاشتغال بالأعمال الظاهرة اشتغال بغير الله ، وذلك يوجب استيلاء الشيطان على القلب ، فكل من كلف به فقد كلف الاعراض عن الله تعالى ، و هذا كلام مهيب و له غور منكر ينتهى إلى تحريك الأخطار .

<الفصل الثامن عشر>

بيان الرخصة فى قصد (ا) إظهار الطاعات (١

اعلم ان فى الاخفاء فايدة الاخلاص والنجاة من الرياء ، وفى الاظهار فايدة الاقتداء بالفضلاء ، وترغيب الناس فى الخير الظاهر ، ولكن فيه آفة الرياء (٢ ، وبهذا السبب (ب) اثنى الله تعالى على السرو العلانية ، فقال : "وأن تبدوا الصدقات فنعما هى ، وان تخفوها وتوتوا الفقراء فهو خير لكم" الآية (٣ ،

وللاظهار (٤ قسمان : احدهما فى نفس العمل ، والاخر فى التحدث (ج) بالعمل ،

اما القسم الاول : وهو اظهار نفس العمل : اعلم أن الاعمال منها مالا يمكن اخفاؤه كالحج والجهاد والعمـــرة ، ومنها ما يمكن اخفاؤه كالصوم وبعض الصلوات والصدقات ،

اما الاول فالافضل (٥ المبادرة إليه واظهار الرغبة فيه للتحريض ، فان الاسرار فيه غير ممكن .

فنقول : ان كان اظهار الصدقـــة يوذى المتصدق عليه ، لكنه يرغب الثانى فى الصدقة ، فالسر افضل لأن الايذاء حرام ، والترغيب مندوب اليه ، وترك الحرام افضل من فعل المندوب ، وإن لم يكن فيه ايذاء ففيه قولان :

(ا) المخطوطة : فضل
(ب) ايضا : اثنا
(ج) ايضا : التحدى

قال قوم : السر افضل من فعل المندوب ، لأن الاظهار فيه خطر الرياء والرياء حرام ، والاحتراز عن الحرام المحتمل اولى من الترغيب فى المندوب اليه .

وقال اخرون : العلانية الموجبة للقدرة افضل من السر .

واحتجوا بانه تعالى امر الانبياء باظهار العمل للاقتداء ولا يجوز أن نظن بهم انهم حرموا افضل العمل . ولقوله عليه السلام (٧ : "من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها إلى يوم القيمة" ، وذلك لا يحصل إلا عند الاظهار .

والاولى ان يقال ان كان فى الاظهار احتمال الرياء اغلب كان ترك الاظهار اولى ، وان كان الاقتداء من الخلق اغلب من الرياء كان الاظهار اولى ، وان استوى الاحتمالان فعندى أن الاخفاء اولى من الرغبة فى تخصيص النفع الزايد ، وإذا غلب على ظنه ان احتمال الاقتداء به راجح ، فهاهنا الاولى به أن يظهر لكن فيه شرائط :

الاول يكفى فيه حصول ، فان الاقتداء فى الجملة ، ولا يشترط فيه اقتداء الكل به ، فرب رجل (٨ يقتدى به أهله دون جيرانه ، ورب رجل آخر يقتدى به جيرانه دون السوق ، وربما يقتدى به العامة دون الاكابر والعلماء وربما اقتدى به الكل .

الثانى اظهار الطاعات لغرض أن يقتدى به إنما يصح ممن هو فى محل القدوة بالنسبة إلى من يكون فى محل من يقتدى به ، أما من لا يكون كذلك فلا ، لأن غير العالم (٩ إذا أظهر بعض الطاعات ،

فربما نسب إلى الرياء والنفاق وذموه ، ولم يقتدوا به ، فهاهنا لم يجز له الاظهار .

الثالث أن يراقب (١٠) قلبه ربما كان فيه حب الرياء الخفى ، فيدعوه إلى الاظهار بعذر الإقتداء ، وهذه مزلة قدم ، فان الضعفاء يتشبهون بالاقوياء فى الاظهار ، فلا يقوى قلوبهم على الأخلاص ، فيحبط أجورهم بالرياء .

وعلامة الفرق فى هذا الباب

(الورقة ٢٩٤ ظ) انه إذا قيل له " اخف عملك " (١١) ، فإن مقصود الإقتداء حصل باظهار غيرك ، فإن لم يجد فى قلبه تفاوتا فحينئذ ظهران الاظهار كان لرغبة الإقتداء ، فلما حصل هذا الغرض بطريق آخر استغنى هو عن الاظهار ، وإن وجد تفاوتا فحينئذ نعرف أن الداعى إلى الإظهار هو الرياء .

القسم الثانى : أن يتحدث بما فعله بعد الفراغ (١٢) ، وحكمه حكم اظهار العمل نفسه ، إلا أن الخطر فى هذا أشد ، لأن مؤنـــة النطق خفيفة على اللسان ، فعند الحكاية قد يزيد فيها شيئا لغرض يظن به النفس ، ويحصل هاهنا معنى الرياء الكذب ، إلا أن هذا القول من الأول من وجه آخر ، لأن هاهنا تمت العبادة منفكة عن الرياء ، والرياء إنما حصل بعد تمامها ، أما فى الأول فصارت داعية الرياء حال الاتيان بالفعل ، وهذا المنع من حصول تلك الأعمال فى نفسها بوصف كونها عبادة .

(الفصل التاسع عشر)

بيان الرخصة فى كتمان الذنوب (١

إعلم أن الإنسان إذا اتى بشيء من المعاصى وجب عليه اخفاؤها ويدل عليه قوله تعالى : "ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة" الآية (٢ ، وقوله عليه السلام : من ارتكب شيئا من هذه القاذورات فليستتر بستر الله (٣ .

إنما الحرام (٤ أن يقصد سترها ايهام الناس كونه متورعا زاهدا ، واعلم أنه لا يجوز له أن يفرح بستر المعاصى لوجوه :

الأول أنه لما ستر الله (٥ عليه ذلك الذنب فى الدنيا ستر الله عليه فى الآخرة .

الثانى ان الدلائل التى ذكرناها تدل على ان الله سبحانه يحب ستر العيوب ويكره فضيحة المعيوب ، واحب (١) أن يتشبه بهذا الخلق بالحق سبحانه لقوله عليه السلام : " تخلقوا باخلاق الله "(٦ .

الثالث ان الناس إذا اطلعوا على عيوبه لعنوه وذموه(٧ واستحقروه ، وذلك يوجب تشويش قلبه وهو يمنعه من الاشغال بعبادة الله فهو سعى فى اخفاء عيوبه لئلا يصبر عن طاعة الله .

الرابع : الإنسان يحذر من اطلاع الغير على عيبه لأنه ربما عابه به ، وإذا عابه بذلك فإن طبعه(٨ يحمله على تبحث أحواله ، ويستخرج بعض عيوبه ويعيبه به لأن المكافات فى الطبيعة واجبة ، فهو حذرا عن

---

(١) المخطوطة : واجب

هذا الضرر يسعى فى اخفاء عيوب نفسه .

الخامس أن ستر(٩ المعصية لئلا يقصد بضرر أو نوع اخر من الآلام .

السادس ان ستر المعصية لمجرد الحياء(١٠ ، فإن عدم المبالاة بذلك الذنب نوع من الوقاحة ، وهى خلق مذموم ممن اذنب ومن لم يستحى فقد جمع بين الذنب والوقاحة ، وهى خلق مذمومة لكن هاهنا دقيقة ، وهى أن الحياء شديد الاشتباه بالرياء .

والفرق ان الحياء حالـــة نفسانية يقتضى كراهية شعور الغير بنقصانه ، وأما الرياء فحال يقتضى كراهية مع إرادة التلبيس على الغير ومع إرادة أن يبقى ذلك الغير معظما له منقادا إليه .

السابع أن يخاف(١١ ظهور ذنبه ان يقتدى به غيره .

إذا عرفت هذا ، فنقول : المذنب إذا حاول اخفاء ذنبه لواحد من هذه الاغراض كان مطيعا لله تعالى فى ذلك الاخفاء مخلصا فى تلك الطاعة فى سعيه فى اخفاء تلك المعصية ، أما إذا قصد(١٢ ستر المعصية ان يخيل إلى الناس كونه زاهدا أو ورعا فحينئذ يكون مرائيا لامحالة .

ولا يترك العمل البتة ، وذلك لأن الشيطان يدعوه أولا إلى ترك العمل ، فإذا لم يجب وشرع فى العمل دعاه إلى الرياء ، فلما لم يجب ودفعه ، قال له هذا العمل ليس بخالص ، وانت مرائى وسعياك ضائع ، فانى فائدة لك فى عمل لا اخلاص فيه ، حتى يحمله بهذا الطريق على ترك العمل ، فإذا تركه فقد حصل غرض الشيطان (٥ ، ومن مكائده (٦ ايضا أن يحسن له ترك العمل خوفا من أن يقول الناس أنه مرائى ، فيعصوا الله به وهذا ايضا باطل لوجوه :

الأول أن ذلك اساءة الظن بالمسلمين وما كان من حقه ان يظن بهم هذا ،

الثانى ان كان كذلك لكنه لا يضره ويفوته ثواب العمل بترك الطاعة خوفا من قولهم هو مرائى ، هذا هو عين الرياء ، فلو لا حبه لمدحهم وخوفه (ا) من ذمهم ، فماله ولقولهم انت مرائى ؟

الثالث لو ترك العمل (٧ ليقصد أنه مخلص لا يشتهى الشهرة ، فالشيطان يلقى فى قلبه انك (ب) رجل من اقوياء الزهاد ، حيث تركت الشهرة وآثرت الانزواء ، وهذا أيضا من المهلكات .

وبالجملة ما خلا القلب من نزغات الشيطان بالكلية فيتعذر(ج) ، فلو وقفنا جواز الاشتغال بالعبادات على ذلك الخلو التام ليعـذر الاشتغال بشئ من العبادات ، وذلك يوجب البطالـة وهى أقصى

(ا) المخطوطة : وحبه (موضع "وخوفه")
(ب) ايضا : انكر
(ج) ايضا : متعذر

غايات الشيطان ، بل الصواب انك ما دمت تجد باعثا دينيا على العمل فلا يترك العمل ، فإن ورد فى اثنائه خاطر يوجب الرياء فجاهد نفسك واحتل فى ازالة ذلك الخاطر بقدر القوة .

واحتج الذين قالوا يجب ترك العمل عند الخوف من داهية الرياء بما روى ان النخعى[٨] دخل عليه انسان فاطبق المصحف وترك القراءه ، وقال لا ينبغى أن يرى هذا انى اقرأ كل ساعة ،

وقال ابراهيم التيمى إذا اعجبك الكلام فامسك ، وإذا اعجبك السكوت تكلم .

والجواب [٩] ، اما أمر النخعى فلعله علم ان ذلك الإنسان سيقاربه فى الحالة ، وانه سيعود إلى قراءة القرآن فى الحال من غير خطر الرياء .

وأما أن التيمى فلو اراد مباحات الكلام فالفصاحة والحكايات ، فإن الاغراق فى ذلك يورث العجب ، والسكوت المباح محدود فهو عدول من مباح إلى مباح حذرا من العجب .

القسم الثانى : فيما يتعلق بالخلق ويعظم فيه الآفات والاخطار ، واعظمها الخلافة ، فهى من أفضل العبادات ، إذا كانت مع العدل [١٠] والانصاف ، قال عليه السلام [١١] : عدل (الورقة ٢٩٥ ظ) خير من عبادة ستين سنة .

واعلم ان هذا وإن كانت بشارة من وجه فهو تخويف [١٢] من وجه اخر ، لأنه لمفهومه يدل على "أن يوما من سلطان جائر شر من فسق ستين سنة" . والأمر كذلك لأن حكم الخلافة والامارة غير لازم

بل متعدى ، لاجرم كانت حالته فى العدل وفى الفسق مساوية لاحوال الكل على سبيل الاجتماع .

وقال عليه السلام: ما من والى عشرة الا جاء يوم القيمة مغلولة يده إلى عنقه ، اطلقه عدله وآنفه جوره (١٣) .

وهاهنا مسئلة وهى أن الرجل إذا ضرب نفسه ورآها صابرة على الحق ممتنعة عن الشهوات فى غير زمان الولاية ، إلا أنه خاف عليها ان تتغير ، إذا دامت لذة الولاية ، وان يستحلى الجاه (١٤) ، ويستلذ نفاذ الأمر ، فيكره العزل ، فيداهن خيفة من العزل ، فقد اختلف الفقهاء فيه .

فقال بعضهم يلزمه الهرب من تقلد الامارة ، وقال آخرون هذا حرف أمر فى المستقبل فهو فى الحال وجد نفسه قويا فى اظهار الحق والبعد عن الباطل .

قال الغزالى والصحيح (١٥) ان عليه الاحتراز لأن الإنسان إذا شرع فى الامارة تعسر عليه تحمل ألم العزل ، فربما لا يتم امر الامارة إلا بالمداهنة والتزام (١) الباطل ، فيدعوه خوف العزل إلى الشروع فى الباطل والعمل الفاسد ، إذا عرفت الكلام فى الخلافة والامارة فافهم مثله فى القضاء .

وأما الوعظ (١٦) والفتوى والتدريس ، وكل ما يتسع نسبة الجاه ويعظم به القدر ، فآفته عظيمة ، لأن لذة الجاه والقبول متولية على الطباع ، وعند الاستيلاء يخاف أن لا يبقى الإنسان على المنهج القديم

(١) المخطوطة : الزام

فى اظهار الحق وابطال الباطل ، بل الظاهر أنه يقع فى المداهنة ممن وجد فى نفسه داعية الرياء وحب الجاه وخاف على نفسه منها وجب عليه الترك .

فإن قيل فهذا يقضى إلى التعطيل (١٧ وترك العلوم واندراس الشريعة ، قلنا : كما احتاج الناس إلى يسير العلم والشريعة ، فكذلك احتاجوا إلى من يقوم بامر الخلافة والامارة .

قلنا : قول يوجب الامتناع منها ، ونبذها (ا) ، هنا ، بل السبب أن الداعية الطبيعية فى التزام (ب) الخلافة والامارة واظهار العلم والشريعة قايمة وهى كافية فى حصولها ، فالنهى الذى ذكرناه لا يوجب المحذور المذكور (ج) .

وهاهنا مسئلة اخرى: وهى ان الرجل إذا سعى فى جمع المال(١٨ الحلال لغرض ان يفرقه على المستحقين فالاولى فعله أو تركه ؟

قال بعضهم الاولى تركه ، لأن لذة استجلاب الحمد والثناء لذة مستولية ، على النفس ففيها خطرات تصير مانعة من الاخلاص .

وقال آخرون فعله اولى لأنه طاعة مشتملة على مانع متعد به (د) فكانت افضل ، وتمام الكلام فيه مذكور فى مسئلة التحلى .

(ا) المخطوطه : و نبدا هاهنا بل السوب الخ ,

(ب) ايضا : الزام

(ج) ايضا : المركوز

(د) ايضا : متعديه

المسئلة الثالثة فى العلامات (١٩ التى تعرف الواعظ أنه مخلص فى وعظه ، وانه لا يريد به رياء الناس وهى امور :

الأول : لو ظهر من هو احسن منه وعظا ، واغزر(١) منه علما ، والناس له اشد قبولا فرح به ولم يحسده ، نعم لا بأس بالغبطة وهى ان يتمنى لنفسه مثل علمه .

الثانى ان الاكابر إذا حضروا مجلسه لم يتغير كلامه بل يبقى كما كان إذ لو حصل التغير فى كلامه دل ذلك على أنـه يراعى القلوب ويداهن بكلامه ، وذلك يمنعه من الاخلاص .

الثالث : لو اتفق ان اخطأ فى شئ فرده عليه بعض الحاضرين وجب ان يقبل ذلك منه ويفرح به ولا يسوءه بحال .

تــم الكــتاب

والحمد لله وحده كما هو أهله ومستحقه ، وصلى الله على محمد وآلــه .

وحسبنا الله ونعم المعين .

---

(١) المخطوطة : واغذر



ضميمه

مؤلفات الامام فخرالدين الرازى

فى علوم القرآن والحديث

١- مفاتيح الغيب: يقال انه لم يكمله ، طبع فى ثمانى مجلدات و عرف بالتفسير الكبير.
٢- كتاب تفسير الفاتحة، ولعله جزء من التفسير الكبير فى تفسير الفاتحة .
٣- كتاب تفسير سورة البقرة على الوجه العقلى لا النقلى ، مجلد
٤- رسالة فى بعض الاسرار المودعة فى القرآن
٥- تفسير اسماء الله الحسنى
٦- تفسير سورة الاخلاص ، ذكره صاحب كشف الظنون
٧- درة التنزيل وغرة التاويل فى الآيات المتشابهات ،
٨- البرهان فى قراءة القرآن ،
٩- نقد التنزيل
١٠- المسك العبيق فى قصة يوسف الصديق
١١- سداسيات فى الحديث

فى الفقه و أصول الفقه

١- المحصول فى علم اصول الفقه ،
٢- المعالم فى اصول الفقه ،
٣- شرح الوجيز فى الفقه للغزالى — (فى طبقات الاطباء انه "لم يتم ، كمل منه العبادات والنكاح فى ثلاث مجلدات")
٤- فى ابطال القياس
٥- احكام الأحكام ، (لم يذكر فى كشف الظنون)
٦- منتخب المحصول ،

فى علم الكلام

١- المطالب العاليه ، فى ثلاث مجلدات ، و لم يتمه ،

٢- كتاب نهاية العقول فى دراية الاصول ، فى مجلدين ، (ذكره ابن خلكان فى باب علم الكلام ، أما صاحب كشف الظنون فقال : انه فى أصول الفقه. و ذكر الرازى نفسه فى رسالته هذه انه فى علم الكلام)

٣- كتاب الاربعين فى اصول الدين ، طبع بحيدر آباد ، فى الهند

٤- كتاب الخمسين فى اصول الدين ، هذه الرسالة قد طبعت فى مجموعة الرسائل التى نشرها الشيخ محى الدين صبرى ، بمصر سنة ١٣٢٨ ﻫ ، و هى الرسالة الخامسة عشر من المجموعة و اسمها "المسائل الخمسون فى اصول الكلام ،"

٥- المحصل ، مجلد ، (كشف الظنون : المحصل فى اصول الفقه)

٦- كتاب البيان و البرهان فى الرد على اهل الزيغ والطغيان ،

٧- كتاب المباحث العمادية فى المطالب المعادية ،

٨- كتاب تهذيب الدلائل و عيون المسائل

٩- كتاب ارشاد النظار الى لطائف الاسرار ،

١٠- كتاب أجوبة المسائل النجارية ،

١١- كتاب تحصيل الحق فى الكلام

١٢- أسرار التنزيل و انوار التاويل ، مجلد مشتمل على اربعة اقسام : الاول فى الأصول ، الثانى فى الفروع ، الثالث فى الاخلاق ، الرابع فى المناجات والدعوات ، لكنه توفى قبل اتمامه فبقى فى اواخر القسم الاول — و هو تفسير القرآن الصغير عند القفطى ،

١٣- كتاب الزبدة ،

١٤- المعالم فى اصول الدين ، لعله فى اصول الفقه

١٥- كتاب القضاء و القدر ،

١٦- رسالة الحدوث ،

١٧- عصمة الانبياء ، طبع

١٨- الملل و النحل ، لم يذكره حاجى خليفه ولا ابن خلكان و لا السبكى — و لعله كتاب "اعتقادات فرق المسلمين والمشركين" الذى حققه على سامى النشار و قد نشرته مكتبة النهضة المصرية ، بالقاهرة فى سنة ١٣٥٦/١٩٣٨م ٠

١٩- رسالة فى النبوات ،

٢٠- شفاء العى من الخلاف ، ذكر صاحب هدية العارفين "شفاء العى والخلاف"

٢١- كتاب تنبيه الاشارة فى الأصول ،

٢٢- كتاب الطريقة فى الجدل

٢٣- الاختبارات العلائية فى التاثيرات السماوية ، و ذكر صاحب هدية العارفين ، الاختيارات السماوية

٢٤- سراج القلوب ،

٢٥- رسالة فى السؤال ،

٢٦- كتاب منتخب تنكلوشاء و فى طبقات الاطباء : منتخب كتاب دنكاوشا (دنكلوشا؟)

٢٧- شرح اثبات الواجب ،

٢٨- الصحائف الالهية ،

٢٩- كتاب الخلق والبعث

٣٠- الطريقة العلائية فى الخلاف ، فى اربع مجلدات ،

٣١- كتاب الرسالة المجدية ، لم يذكره صاحب كشف الظنون ، و عند صاحب هدية العارفين : رسالة المحمدية.

٣٢- الرسالة الصاحبية ، لم تذكر فى كشف الظنون ،

٣٣- كتاب اللطائف الغياثية ، فارسى مرتب على اربعة اقسام — الاول فى اصول الدين ، الثانى فى الفقه ، الثالث فى الأخلاق ، الرابع فى الدعاء

٣٤- كتاب تأسيس التقديس ، و قد طبع باسم اساس التقديس فى علم الكلام بمطبعة مصطفى البابى الحلبى و اولاده بمصر سنة ١٣٥٤/١٩٣٥ م ،

٣٥- كتاب المعلم ، و هو اخر مصنفاته من الكتب الصغار ، لم يذكر فى كشف الظنون ،

٣٦- كتاب عمدة النظار و زينة الافكار ، لم يذكر فى كشف الظنون ،

٣٧- الآيات البينات ،

٣٨- لوامع البينات فى شرح اسماء الله تعالى والصفات ، طبعت

٣٩- كتاب جواب الفيلانى

٤٠- الرياض المونقه ، لم يذكره حاجى خليفة ؟ ولا ابن خلكان و لا صاحب شذرات الذهب ، و ذكره ابن ابى أصيبعه ، و ورد فى اخبار الحكماء هكذا : "الرياض المونقة فى الملل والنحل"

فى الحكمة والعلوم الفلسفية

١- كتاب الملخص فى الفلسفة ،
٢- كتاب الانارات فى شرح الاشارات
٣- المحاكمات ،
٤- لباب الاشارات ، طبع
٥- شرح عيون الحكمة ،
٦- كتاب تعجيز الفلاسفة ، و فى اخبار الحكماء كتاب تهجين تعجيز الفلاسفة بالفارسية ،
٧- كتاب البراهين النهائية بالفارسية ،
٨- كتاب الخلق والبعث ،
٩- مباحث الوجود
١٠- مباحث الجدل ،
١١- كتاب المباحث المشرقية ، طبع فى مجلدين بحيدراباد ، بالهند ،
١٢- الرسالة الكمالية فى الحقايق الالهية ، بالفارسية ، نقلها تاج الدين محمد بن الارموى الى العربى فى سنة (٦٢٥) خمس و عشرين وستمائة بدمشق ، حققها سيد محمد باقر سبزوارى ، و نشرتها جامعة تهران سنة ١٣٣٥هـ.
١٣- المنطق الكبير
١٤- الملخص فى الحكمة و المنطق ،
١٥- شرح المنطق الملخص ،
١٦- رسالة وحدة الوجود ،
١٧- كتاب الأخلاق ، اظنه نص كتاب النفس والروح و شرح قواهما ، تحقيق "محمد صغير حسن المعصومى"
١٨- طريقة فى الخلاف ، ذكر صاحب هدية العارفين باسم "اخلاق فخر الدين" انظر رقم ٣٠ تحت "علم الكلام" الطريقة العلائية فى الخلاف ،
١٩- المحصول فى المنطق
٢٠- مباحث الحدود ،
٢١- محصل افكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين ، طبع
٢٢- رسالة فى النفس ،

٢٣- رسالة الجوهر الفرد ، صاحب هدية العارفين : رسالة الجواهر ،
٢٤- الرعاية ، لم يذكر فى كشف الظنون ، صاحب هدية العارفين : باسم كتاب الرعاية ،
٢٥- كتاب فى ذم الدنيا
٢٦- المرسوم فى السر المكنوم
٢٧- كتاب النفس و الروح — واظنه كتاب الاخلاق ،
٢٨- شرح الاشارات والتنبيهات لابن سينا ،

فى العلوم و الآداب العربية

١- شرح المفصل فى النحو للزمخشرى ،
٢- مؤاخذات جيدة على النجاة ،
٣- نهاية الايجاز فى نهاية الاعجاز ، فى علم البيان ، طبع
و ذكر صاحب هدية العارفين "دراية الاعجاز"
٤- مختصر فى الاعجاز ،
٥- شرح سقط الزند
٦- شرح نهج البلاغة ، لم يتم
٧- كتاب السر المكتوم فى مخاطبة الشمس والنجوم على طريقة من يعتقدهم وقد انكر السبكى صاحب الطبقات الشافعية ان يكون من مؤلفاته ، طبع
٨- شرح ديوان المتنبى (الوافى لصلاح الدين ، جلد ٤ ص ٢٥٥ ،)
٩- شرح ابيات الشافعى الاربعة التى اولها : وما شئت كان و ان لم اشأ ، اظنه كتاب القضاء والقدر ، الوافى : جلد ٤ ، ص ٢٥٥)
١٠- الاحكام العلائية فى الاعلام السماوية
١١- التخيير فى علم التعبير
١٢- جامع العلوم فارسى ، طبع
١٣- جمل فى الكلام
١٤- حدائق الانوار فى حقايق الاسرار .

فى الطب

١- شرح الكليات للقانون ، لم يذكر فى كشف الظنون ، و فى طبقات الاطباء "لم يتم"

٢- الجامع الكبير ، لم يتم ، و يعرف بالطب الكبير ،
٣- كتاب النبض
٤- كتاب الاشربة
٥- مسائل فى الطب ،
٦- نفثة المصدور ، لم يذكر فى كشف الظنون ، هدية العارفين : نفثة الصدور
٧- كتاب التشريح من الفم الى الحلق ، لم يتم ،

فى الطلسمات والعلوم الهندسية

١- السر المكنون ،
٢- كتاب فى الرمل
٣- مصادرات اقليدس
٤- كتاب فى الهندسة ،
٥- كتاب الفراسة ، حققه يوسف مراد نقله الى الفرنساوية ، طبع بباريس سنه ١٩٣٩م.

فى التاريخ

١- كتاب فضائل الصحابة ، لم يذكره صاحب كشف الظنون ، و ذكر صاحب هدية العارفين باسم ''فضائل الاصحاب''
٢- كتاب مناقب الشافعى ، نشرته المكتبة العلامية بجوار الازهر بمصر ،
٣- بحر الانساب .

فهرس الآيات القرآنية

النار يعرضون عليها غدوا و عشيا ، —(المؤمن (٤٠)—٤٦)

اغرقوا فادخلوا نارا ، —(نوح—٢٥)

اخرجوا انفسكم —(الانعام (٦)—٩٣)

يا ايتها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك راضية مرضية —(—الفجر—٢٧)

اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا وهم لايفرطون —(الانعام — ٦١)

ثم ردوا الى الله مولاهم الحق —(الانعام — ٦٢)

و لقد خلقنا الانسان من سلالة من طين —(المؤمنون (٦٣)—١٢)

ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين —(المؤمنون—١٣)

ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة ، فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشاناه خلقاً آخر —(المؤمنون—١٤)

خلقنا الانسان—الدهر—٢ ، الحجر (١٥)

و لقد خلقنا الخ (——٢٦)

قل الروح من امر ربى —(الاسراء (١٧)—٨٥)

فاذا سويته و نفخت فيه من روحى ، — الحجر (١٥): ٢٩، ص (٣٨)—٧٢)

و نفس وما سواها ، فالهمها فجورها و تقواها، —(الشمس (٩١)—٧)

انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا— —(الدهر—٢)

ولا تكونوا كالذين نسوا الله فانساهم انفسهم—(الحشر ٥٩)—١٩)

علمه الاسماء كلها— —(البقرة—٣١)

قل من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك ، —(البقرة—٩٧)

و انه لتنزيل من رب العالمين ، نزل به الروح الامين على قلبك —(الشعراء—١٩٣)

ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع و هو شهيد —(الزمر (٣٩)—٢١، ق (٥٠)—٣٧)

اولم يسيروا فى الارض فتكون لهم قلوب يعقلون
بها او آذان يسمعون بها —(الحج (۲۲)—٤٦)
لايواخذكم الله باللغو فى ايمانكم —(البقره ۲۲۵ ، مائده ۹۲)
لن ينال الله لحومها ولا دماؤها و لكن يناله التقوى
— (الحج—۳۷)
و حصل ما فى الصدور —(العاديات (۱۰۰)—۱۰)
لهم قلوب لا يفقهون بها — (الاعراف ۷۸)
لمن كان له قلب —(ق —۳۷)
فى قلوبهم مرض ، ختم الله على قلوبهم —(البقرة—۷)
و قالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم—(البقرة ۸۸—النساء ۱۵)
يحذر المنافقون ان تنزل عليهم سورة تنبئهم بما فى قلوبهم—
—(التوبة—٦٥)
كلا بل ران على قلوبهم —(المطففين—٤)
افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها —(محمد — ٢٤)
فانها لا تعمى الابصار و لكن تعمى القلوب التى فى الصدور
—(الحج—٤٦)
ان السمع والبصر والفواد كل اولئك كان عنه مسئولا
—(الاسراء — ٣٦)
يعلم خائنة الاعين ، وما تخفى الصدور —(مومن—۱۹)
و جعل السمع والافئدة قليلا ما تشكرون —(النحل (۱٦)—۷۸)
—(المؤمنون—۷۹)
—(السجده—۹)
—(الملك—۲۳)
ولقد مكناهم فيما ان مكناكم فيه وجعلنا لهم
سمعا و ابصارا و افئدة —(الاحقاف (٤٦)—۲٦)
فما اغنى عنهم سمعهم ولا ابصارهم ولا افئدتهم من شئ
—(الاحقاف—۲٦)
لهم قلوب لا يفقهون بها ، ولهم اعين لا يبصرون بها
—(الاعراف (۷)—۱۷۸)
قالوا امنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم —(المائدة—٤٤)

و قال : الا من اكره و قلبه مطمئن بالايمان، —(النحل (١٦)—١٠٦)

ولما يدخل الايمان فى قلوبكم —(الحجرات (٤٩)—١٤)

و قال فكتب فى قلوبهم الايمان —(المجادلة (٥٨)—٢٢)

افرأيت من اتخذ الهه هواه —(الفرقان —٤٣)

—(الجاثية —٢٣)

. . . . كمثل الكلب —(الاعراف (٥)—١٢)

ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هى الماوى ،

—(النازعات—٤٠)

و فضل الله المجاهدين باموالهم و انفسهم على

القاعدين درجة —(النساء — ٩٤)

فطرة الله التى فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله

—(الروم— ٣٠)

ايات الذم نحو قوله تعالى : لا تلهكم اموالكم ولا اولادكم

عن ذكر الله ، و من يفعل ذلك فاولئك هم الخاسرون

—(المنافقون—٩)

انما اموالكم و اولادكم فتنة —(الانفال (٨)—٢٨)

الهكم التكاثر —(التكاثر)

لانه ما جعل لرجل من قلبين فى جوفه ، —(الاحزاب (٣٣)—٤)

كما قال : ما عندكم ينفد وما عند الله باق ،

—(النحل (١٦)—٩٦)

والله الغنى و انتم الفقراء ، —(محمد—٣٨)

وانفقوا مما رزقناكم من قبل ان ياتى احدكم الموت ،

فيقول رب لولا اخرتنى الى اجل قريب فاصدق

واكن من الصالحين ، و لن يؤخر الله نفسا اذا جاء اجلها ،

—(المنافقون —١٠—١١)

ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط

—(الاسراء — ٢٩)

و قال : والذين اذا انفقوا ولم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين

ذلك قواما ، —(الفرقان (٢٥)—٦٧)

ربنا اتمم لنا نورنا —(التحريم (٦٦)—٨)

. . . واجعل لی لسان صدق فی الاخرین ، —(الشعراء (٢٦)—٨٤)

قال یوسف علیه السلام : اجعلنی علی خزائن الارض

انی حفیظ علیم —(یوسف—٥٥)

قل هل ننبئکم بالاخسرین اعمالا ، الذین ضل سعیهم فی الحیوة الدنیا

—(الکهف (١٨)—١٠٤)

قل بفضل الله و برحمة فلیفرحوا ، —(یونس (١٠)—٥٨)

قال تعالی : ما کان لی علیکم من سلطان الا ان دعوتکم استجبتم لی ،

—(ابراهیم (١٤)—٢٢)

وما ارسلنا من قبلك من رسول الا اذا تمنی ، القی الشیطان فی امنیته

—(الحج—٥١)

ان هذا عدولك و لزوجك ، فلا یخرجنکما من الجنة فتشقی ،

—(طه—١١٧)

و قال موسی علیه السلام: من عمل الشیطان ،

—(المائدة — ٩٣)

و قال یوسف : نزغ الشیطان بینی و بین اخوتی ،

—(یوسف—١٠٠)

و قال تعالی : یبنی آدم لا یفتننکم الشیطان کما اخرج ابویکم من الجنه

—(الاعراف—٢٦)

فلیاخذوا حذرهم ، واحذرهم و اسلحتهم ، —(النساء—١٠١)

و قال : واعدوا لهم ما استطعتم من قوة و من رباط الخیل ،

—(الانفال—٦١)

کما قال : ان الذین اتقوا اذا مسهم طائف من الشیطان تذکروا ،

—(الاعراف—٢٠٠)

و ان تبدوا الصدقات فنعما هی ، و ان تخفوها و توتوها الفقراء فهو خیرلکم ،

—(البقره—٢٧١)

ان الذین یحبون ان تشیع الفاحشة —(النور—١٩)

———o———

فهرس اقوال النبى صلى الله عليه وسلم

عن الخوف : فقال : الا شققت عن قلبه ص ٥٧
(مسلم من حديث اسامة بن زيد)

و كان يقول عليه السلام : يا مقلب القلوب : ثبت قلبى على دينك ،
ص ٥٧

قال عليه السلام : ان الشيطان ليجرى من ابن آدم مجرى الدم، ص ٨٤

قال عليه السلام : الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة ، ص ٨٦
(متفق عليه)

و قال : النفوس جنود مجنده ، ص ٨٦

قال عليه السلام : تخلقوا باخلاق الله ايضا (رواه مالك) ص ١٨٤

,, لو كانت الدنيا تزن عند الله جناح بعوضة لما سقى كافرا منها
شربة ماء ص ١٠٧

اللهم احينى مسكينا واحشرنى فى زمرة المساكين ، ص ١٢١

و لهذا قال عليه السلام : اللهم اهد قومى فانهم لا يعلمون ، ص ١٥٤

سمى النبى عليه السلام : الرياء الشرك الاكبر ، ص ١٦٥

لقوله عليه السلام : ما سترالله على عبده فى الدنيا الا ستر عليه فى الآخرة،
ص ١٦٧

بما روى ان رجلا قال صمت الدهر يا رسول الله قال ما صمت ولا
افطرت ، ص ١٦٩

عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه انه سمع رجلا يقول قرأت البارحه
البقرة ، فقال ذلك حظه منها ، ص ١٦٩

ان رجلا قال يا رسول الله انى اسر العمل لا احب ان يطلع عليه احد ،
فاذا اطلع عليه احد سرنى ، فقال عليه السلام : اللهم لك أجران ، اجر
السر و اجر العلانية ، ص ١٧٠

بما روى ان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم شكوا اليه ، و قالوا تعرض لقلوبنا اشياء لان نخر من السماء فيخطفنا الطير او تهوى بنا الريح الى مكان سحيق ، احب الينا من ان يتكلم به ، فقال عليه السلام ذلك صريح الايمان ، ص ١٧٣ ، ١٧٤
(مسلم ، مسند امام احمد)

و قال عليه السلام : انه ليغان على قلبى مع ان شيطانى قد اسلم ولا يامر الا بخير ، ص ١٧٧

و لقوله عليه السلام : من سن سنة حسنة فله اجرها و اجر من عمل بها الى يوم القيامة ، ص ١٨٢

و قوله عليه السلام : من ارتكب شيئا من هذه القاذورات فليستتر بستر الله ، ص ١٨٤

عدل خير من عبادة ستين سنة ، ص ١٨٨

وما من سلطان جائر شر من فسق ستين سنة ، ص ١٨٨

و قال عليه السلام : ما من والى عشرة الا جاء يوم القيمة ، مغلولة يده الى عنقه اطلقه عدله و انفه جوره ، ص ١٨٩

و من قول نبينا عيسى عليه السلام

عن عيسى عليه السلام انه قال : ان مهمات الدنيا لاتتم بالاصلاح والتكميل . و انما تتم بالترك والاعراض ، ص ١٠٧

فى كتاب الله المنزلة

يا انسان ! أعرف نفسك تعرف ربك ، ص ٤٨

الأعلام

جدول الخطأ والصواب

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٢	١٥	أياد	إياد
والحاشية تحت (ج)		ليست بصحيحة ،	الإياد هو ما أيد به الشئ .
٣٢	١	ردنا أنأ	أردنا أن
٣٣	١	الثفس	النفس
٣٧	١٦	الأجزء	الأجزاء
٤٨	١٦	أعرف	إعرف
٥٠	٧	اليرهانية	البرهانية
٥٨	٣	وتدبيره	و تدبيرها
٧٦	٢	الاقوة	إلا قوة
٨١	٦	ينور	بنور
٨٧	١٢	جوه	جوهر
٩٦	٧	الجقيقه	الحقيقة
١٢٣	٨	اتنقل	انتقل
١٢٥	٩	ثحصيل	تحصيل
١٣١	١٣	قهو	فهو
١٣٥	٤	عن طبة العدم	عن طبيعة العدم
١٣٥	١٩	بدق و	فلا بد و
١٣٩	١٦	لكذب	يكذب
١٤٤	١٢	للذات	اللذات
١٦١	٢	الترقبع	الترقيع

الصفحه	السطر	الخطا	الصواب
١٦١	٣	انباع	اتباع
١٧٢	٥	اسد	اشد
١٧٢	٦	اتناء	اثناء
١٧٣	١٢	محهاله	محبا له
١٧٦	٥	النقس	النفس
١٧٧	٥	فوله	قوله
١٧٨	١٠	عل	على
١٧٨	١٠	لمجاربة	لمحاربة
١٨٢	١٦	حبرانه	جيرانه
١٨٢	١٩	القدوة	القدرة
١٨٣	١٨	الريا	الرياء

٤٧	١٧	بلى	بل
٥٤	١ ، ١٧	أولم	أفلم
٥٥	١٥	جعل السمع	وجعل لكم السمع
٥٦	١١	تثبت	اولئك كتب
٨١	١٠	فاتبع	واتبع
٨١	١٧	وفصل	فصل
١١٠	٨	انما	واعلموا أنما
١١٣	٣	" لانه ما	لانه " ما
١١٧	آخر	اكون	اكن
١٢٤	٦	ولم يسرفوا	لم يسرفوا
١٣٧	١٢	وقد يمكنه	وقد (لا) يمكنه
١٣٨	٨	ـه	لـه
١٥٢	١٢	موجباب	موجبات
١٦٥	١٣	الثوب	الثواب
١٧٦	١٠	استجبتم	فاستجبتم
١٧٧	١٥	فلياخذوا	ولياخذوا
١٨١	١٥	الصدقة	الصدقة (٦

فهرس المحتويات

كتاب النفس والروح و شرح قواهما
(فى علم الأخلاق)

القسم الاول







